B 2.

Versuchter Beweis von der Nothwendigkeit des Uebels und der Schmerzen, bey fühlenden und vernünftigen Geschöpfen.

von

Plessing.

Dessau und Leipzig,
in der Buchhandlung der Gelehrten.
1783.

Das Uebel und der damit verknüpfte Schmerz in der Welt, sind von jeher eine Materie zur Untersuchung für die Weltweisen gewesen. Viele verzweifeln ganz an einer beruhigenden Ueberzeugung, und sprechen der Vernunft das Vermögen ab, Licht hierüber zu verbreiten. Plutarch, indem er die Stoiker widerlegt — und seine Einwürfe outrirt — findet unauflösliche Zweifel, und verfällt doch zu letzt auf das Principium zweyer Grundwesen; denn er sagt: die göttliche Natur könne nichts als nur Gutes zulassen. Und wie stark vertheidigte nicht Bayle dieses manichäische System. Hume *) sagt: „Dieß sind Geheimnisse, zu deren Abhandlung die Vernunft ungeschikt ist, und was für ein Lehrgebäude sie immer anniamt: so muß sie sich doch selbst in unauflösliche Schwie-

*) Philosophische Versuche. Versuch. 8. Von Freyheit und Nothwendigkeit.

rigkeiten, ja gar in Widersprüche, bey jedem Schritt verwickelt finden, welchen sie thut, solche Vorwürfe zu erforschen.„ Voltaire schrieb eine Satire über das System der besten Welt. **)

Viele

**) Sein *Candide*; *Dictionaire Philosophique*, *Art. Guerre*; eben daselbst in *Art. Tout est bien*, heißt es: Nier qu'il ait du mal, cela peut être dit en riant par un Lucullus qui se porte bien, et qui fait un bon diner avec ses amis et sa maitresse dans le sallon d'Apollon; mais qu'il mette la tête à la fenêtre, il verra des malheureux; qu'il ait la fievre, il le sera lui meme. — *Tout est bien*, ne veut dire autre chose, si non que le tout est dirigé par des loix immuables, qui ne le sçait pas? Vous ne nous aprenez rien quand vous remarquez à près tous les petits enfans, que les mouches sont neés pour être mangées par des araignées, les araignées par les hirondelles, les hirondelles par les pigrièches, les pigrièches par les aigles, les aigles pour être tués par les hommes, les hommes pour se tuer les uns les autres, et pour être mangés par les vers, et ensuite par les diables, au moins mille sur un. Voila un ordre net et constant parmi les animaux de toute espece; il y a de l'ordre par tout. Quand une pierre se forme dans ma vessie, c'est une mechanique

Viele die das Böse mit der göttlichen Natur nicht zusammen reimen konnten, wurden daher, wie

que admirable; des sucs pierreux passent petit à petit dans mon sang, ils se filtrent dans les reins, passent par les uretres, se déposent dans ma vessie, s'y assemblant par une excellente attraction Newtonienne; le caillou se forme, se grossit, je souffre des maux mille fois pires que la mort, par le plus bel arangement du monde; un chirurgien ayant perfectionné l'art, inventé par Tubal-cain, vient m'enfoncer un fer aigu, et trenchant dans le perinée, saisit ma pierre avec ses pincettes, elle se brise sous ses efforts, par un mechanisme necessaire; et par le même mechanisme, je meurs dans des tourmens affreux; *tout cela est* bien, tout cela est la suite evidente des principes physiques inalterables, j'en tombe d'accord, et je le savois comme vous. Si nous étions insensibles, il n'y auroit rien à dire à cette Physique — Voila un singulier bien general, composé de la pierre, de là goute, de tous les crimes, des toutes les souffrances, de la mort, et de la damnation. — Loin donc que l'opinion du meilleur des mondes possibles console, elle est désespérante pour les Philosophes qui l'embrassent. La question du bien et du mal, demeure un cahos indé-

uns Diogenes Laertius, Plutarch und Cicero sagen, Gottesleugner, als Diagoras, Nikanor, Zippon, Ephemerus, Theodor. Bayle rechnet auch den jüngern Plinius unter die Gottesleugner. *) Eben daher verneinten die Epikurer den göttlichen Einfluß in die Welt.

Viele von den Neuern aber meynen, sie hätten sich in dieser dunklen Materie Lichts genug angezündet, und die Wahrheit sey hier in ihr volles Licht gesetzt. Da wir, aus in der Natur der Dinge und in ihrem immerdaurenden Fortgang sich gründenden Ursachen, in den Wissenschaften und in der Erkenntniß immer weiter rücken,

brouillable pour ceux qui cherchent de bonne foi; c'est un jeu d'esprit pour ceux qui disputent; ils sont des forçats qui jouent avec leurs chaines. Pour le peuple non pensant, il ressemble assez à des poissons qu'on a transportés d'une riviére dans un reservoir; ils ne se doutent pas qu'ils sont là pour être mangés le carême. &c.

*) *Pensées diverses* §. 174.

rücken, haben wir es auch in der Erkenntniß, was dieses Sujet betrift, weiter gebracht als die Alten. Denn die äussersten Entdeckungen] können nur erst nach den mittlern erfolgen, wenn jene den Grund ihrer Erfolgniß in diesen haben. Nur erst nach der Entdeckung des Kompasses, durften wir uns auf die Weite des Meers wagen. Auch in den Wissenschaften haben wir Kompasse erhalten, von denen die Alten nichts wußten; sie thaten genug, daß sie immer muthig an den Küsten hinfuhren, und Entdeckungen machten. Wir konnten weiter gehn, und so erstrecken sich auch unsre Untersuchungen im grössern Umfang. Welche Verschiedenheit, zwischen dem Resultat ihrer Berechnungen und den unsrigen? — Aber noch haben wir nicht alle Weltgegenden durchfahren, vieles ist uns also noch übrig. Und doch bilden wir uns bey jedem Schritt zur Untersuchung der Wahrheit so oft ein, das endliche Ziel

erreicht zu haben. Wir glauben, die vor uns liegende weite Tiefe ausgemessen zu haben; allein ein jeder that hierin nur etwas, und bestimmte seine Angabe von derselben nach der Weite und dem Maaß, als er sich in dieselbe hinab wagte: sie kamen aber doch nur einige Grade weit. Indem sie sich in die Tiefe herunter lassen, kommen sie auf die in derselben auswärts hervorragende Abschüsse zu stehn; dieß halten sie für wirklichen Grund, und bemerken nicht, daß es sich abwärts von ihnen noch weiter erstrekt. So bestehn ihre Berechnungen in nichts weiter, als in der Angabe der Höhe bis zu dem letzten Ruhepunkt, wo sie zu stehn kamen. Noch ist keiner bis zum Grund der Tiefe gedrungen.

Freylich sind wir weiter gestiegen als die, welche vor uns waren; und dies bleibt auch auf die Untersuchung in Absicht des Uebels gesagt: obgleich viele unsrer berühmtesten neuen Weltweisen

weisen, welche über diese Materie geschrieben, besonders Leibnitz, sich der Hypothesen der Alten bey ihrem Lehrgebäude mit Vortheil bedient, und sehr viel auf dieselben gegründet haben. Ich führe unter diesen nur den Plotinus und Chrysippus *) an.

Aber wie wenig klärten im Grund die Untersuchungen der Alten und so auch die des Chrysipps, (wie man in dem gleich drauf folgenden 2ten Kap. des 6 Buchs vom A. Gellius sehn kann,) das Chaos auf. Plato verlohr sich in den Sphären der Träume; seine Philosophie, ist eine Philosophie der Einbildungskraft, so wie die der meisten andern alten Weltweisen ihre. Alle unsere Kenntnisse entstehn durch die Erfahrung, und diese ist immer durch gewisse Schranken begränzt; was also den Alten von derselben über diese Schranken fehlte, dichtete sich ihre Einbildungskraft hinzu. In dem Menschen befinde sich,

*) *A. Gell. Noct. Att. L. VI. Cap. 1.*

sich, wie Home *) sagt, ein gewisser Hang, alles vollendet zu sehn; der menschliche Geist kann die Lücken nicht vertragen, sucht sie sich also voll zufüllen; Und so tritt allemal die Einbildungskraft hinzu, uns die Dinge vorzustellen, von denen wir nicht Gelegenheit haben, deutliche und richtige Begriffe zu erlangen. Daher wirken dunkle Vorstellungen so stark auf uns, und erregen die Leidenschaften, weil die Einbildungskraft hier freye Macht hat zu schalten. Und eben auch aus jenem Hang, alles zu vollenden, debütiren Genies oft so viele Irrthümer unter ihren Wahrheiten, indem sie über ihre Beobachtung und Erfahrung hindichten und weissagen **).

Im

*) Home Grundsätze der Kritik. I. Band. Kap. 8. Von Aehnlichkeit und Kontrast. „Jeder, muß eine Neigung in der Seele wahrnehmen, die uns bewegt, jedes Werk das wir unternehmen, zu vollenden, und Dinge zu ihrer Vollkommenheit zu bringen.

**) Le Philosophe ne la (l'experience) consulte, n'a-t-il pas le courage de s'arreter

Im Timäus trägt Plato hauptsächlich seine Meynungen vom Ursprung des Bösen vor. Er nahm so wie andre Weltweise zwey Grundwesen an, Gott und die Materie, sprach der letztern aber nicht, wie andre thaten, alle Eigenschaften ab, sondern leitet vielmehr aus ihnen als Grundeigenschaften, die Gott nicht aufheben

können,

reter où l'obſervation lui marque? Il croit faire un ſyſteme et ne fait qu'un conte. Ce Philoſophe eſt forcé de ſubſtituer des ſuppoſitions au vuide des experiences, et de remplir par des conjectures l'intervalle immenſe, que l'ignorance actuelle et plus encore l'ignorance paſſée, laiſſe entre toutes les parties de ſon ſyſteme. — C'eſt de Faits en Faits qu'on parvient aux grandes decouvertes. Il faut s'avancer à la ſuite de l'experience, et jamais ne la preceder. L'impatience naturelle à l'eſprit humain et ſur tout aux hommes de genie, ne s'accorde pas d'une marche ſi lente, mais toujours ſi ſure: ils veulent deviner ce que l'experience ſeule peut leur reveler. — Les philoſophes diſciples plus aſſidus de l'experience, ſentent que ſans elle, on erre dans le pais des chimeres. *Oeuvres complett. de Mr. Helvetius. Tom. III. de l'homme &c. Sect. II. C. 20.*

können, das Böse her. Er sagt: diese Materie, oder dieses Chaos, Verwirrung (ἀκοσμία) wie er es nennt, hatte eine gewisse Form, aber wüste und unordentlich, die derselben die Gestalt und Art eines Körpers gab, mit Bewegung und Seele behaftet. In diesem körperlichen Wesen habe aber nur Finsterniß, in der Bewegung, Verwirrung und Unordnung geherrscht, und die Seele habe eine beständige Tendenz hiezu — und immerwährende Widerspänstigkeit zur Ordnung geäussert. Daher entstehe das Böse. Gott könne die Widerspänstigkeit der Seele nicht völlig unterdrücken, und die Finsterniß und Verwirrung in der Materie auch nicht ganz aufheben. Zwar sey von ihm die Ordnung, Schönheit und Vernunft hervorgebracht worden, allein jene Finsterniß und Verwirrung durchfalte sie noch immer, und drücke denselben verschiedne seiner Züge ein, so wie sich auch die Widerspänstigkeit gegen die Vernunft auflehne.

Plu-

Plutarch und Cicero wiederholen diese Meinungen des Plato.

Die neuern Platoniker, so wie auch verschiedne Kirchenväter, die dieser Sekte zugethan waren, bestätigen diese Meinungen. Maximus von Tyrius, sucht in seiner Abhandlung: Woher kommt das Böse, da Gott nur das Gute hervorbringt? *) das Uebel in einer natürlichen Verderbniß der Erde, die in der Eigenschaft der Materie, die verderbt ist, und in der ausgelassenen Widerspänstigkeit der Seele besteht. Er sagt: Ita ut bona quidem, e coelo veniant: mala vero ea duplex. Aut enim corrupta materiae affectio est, aut animae licentia. In Absicht des physischen Uebels behauptet er folgendes: Die Materie sey der Gegenstand, worüber sich die Geschiklichkeit des Künstlers verbreite; alle Schönheit und Ordnung

*) *Maximus Tyrius, Dissertatione XXV. Cum Deus bona faciat, unde mala sint?*

nung rühre von seiner Kunst her, nicht aber die Unordnung, diese habe ihren Grund in jener Urverderbniß. Hernach bedient er sich noch eines Gleichnisses: Ein Eisenwerker, der das rohe Eisen biegsam macht und in gewisse Gestalten zwingt, setzt sich nicht vor, die Funken die hervorspringen wenns glühend ist, herauszuschlagen, sie sind nur eine nothwendige Nebenfolge, die mit seiner Bearbeitung verknüpft ist. Eben so sind die Uebel der Erde, nothwendige Nebenfolgen. Ferner sind die physischen Uebel im Grund noch dazu Mittel, wodurch Gott gar die Erhaltung des Ganzen befördert. Jedes Ding in der Natur, findet seine Erhaltung in dem Untergang des Andern *).

Boling=

*) „Es hat sich vor meiner Seele wie ein Vorhang weggezogen, und der Schauplatz des unendlichen Lebens verwandelt sich vor mir in den Abgrund des ewig offenen Grabes.“ „Kannst du sagen: Das ist! Da alles vorüber geht, da alles mit der Wetterschnelle vor=

Bolingbroke und Shaftesbury sagen eben dies, wenn sie den Plan der Welt als den besten behaupten: „Daß nach den allgemeinen unveränderlichen Gesetzen, wornach alles geordnet, die Vollkommenheit, Schönheit und Harmonie

des

vorüber rollt, so selten die ganze Kraft seines Daseyns ausdauret, ach in den Strom fortgerissen, untergetaucht und an Felsen zerschmettert wird? Da ist kein Augenblick, der nicht dich verzehrte und die Deinigen um dich her, kein Augenblick, da du nicht ein Zerstörer bist, seyn mußt. Der harmloseste Spaziergang kostet tausend tausend armen Würmgen das Leben, es zerrüttet ein Fußtritt die mühseligen Gebäude der Ameisen, und stampft eine kleine Welt in ein schmähliges Grab. Ha! nicht die grosse seltne Noth der Welt, diese Fluthen, die eure Dörfer wegspülen, diese Erdbeben, die eure Städte verschlingen, rühren mich. Mir untergräbt das Herz die verzehrende Kraft, die in all der Natur verborgen liegt, die nichts gebildet hat, das nicht seinen Nachbar, nicht sich selbst zerstörte. Und so taumle ich beängstet! Himmel und Erde und all die webenden Kräfte um mich her! Ich sehe nichts, als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer." Leiden des jungen Werthers. S. 94. 95.

des Ganzen, aus dem steten Streit der Verschiedenheiten unter einander entstehe; ein Ding müsse zum Besten des andern aufgeopfert werden: Hieraus entstehe die Vollkommenheit des Ganzen.„ So fährt Maximus fort und sagt: das physische Uebel sey die Ursach von vielen andern guten, als die nützlichen Wirkungen des Donners, der feuerspeyenden Berge, der Ueberschwemmungen u. s. w. Das sittliche Uebel leitet er aus der wilden widerspänstigen Materie her, die dem Urkörper der Materie anhaftet, und bedient sich dabey des Gleichnisses: Unsre vernünftige Seele, die von Gott komme, sey der Kutscher, der den Wagen (den Körper) regiere, die Pferde vor demselben wären aber so wild und widerspänstig, daß er sie nicht immer durch die Zügel regieren — und daher nicht verhindern könne, wenn sie oft durchgingen.

Die

Die Stoiker, welche im eigentlichsten Verstand zwey Grundwesen annahmen, Gott und die Materie, der letztern aber nicht, wie die Platoniker, alle Eigenschaften absprachen, sahen sich in Verlegenheit, wo sie den Grund des Bösen suchen sollten, da sie denselben aus keinem von den erwähnten Principiis herleiteten. Sie nahmen daher zum Fatum ihre Zuflucht. Allein in ihrer Lehre davon herrscht so viel Dunkelheit, Verwirrung und Zweydeutigkeit, so wie auch in Absicht dessen, was sie sich eigentlich unterm Fatum dachten. Bald sagen sie, Gott habe das Schicksal selbst geschrieben, verordnet — und er folge ihm nur; Bald geben sie zu verstehn, Gott gehorche dieser nothwendigen Folge, in der sich die Dinge nach einander ereignen. Ich führe unten verschiedene Stellen aus dem Seneka *) an, die ich ausge-

*) Quemadmodum rapidorum aqua torrentium in se non recurrit, nec moratur quidem, quia pri-

gezogen, um ihre Meynungen über das Fatum, etwas im Zusammenhang darzustellen. Man sieht

priorem superveniens præcipitat, sic ordinem rerum fati æterna series rotat, cuius hæc prima lex est, stare decreto. *Senec. Natural. Quæst. l. 2. C. 35.* — Quid enim intelligis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat. *Cap. 36.* — Nam cum fatum nihil aliud sit, quam series implexa caussarum, ille (Deus) est prima omnium caussa, ex qua ceteræ pendent. *De Beneficiis Lib. 4. C 7.* — Quid est boni viri? præbere se fato. Grande solatium est, cum universo rapi. Quicquid est quod nos sic viuere iussit, sic mori: eadem necessitate et Deos alligat, irreuocabilis humana pariter ac diuina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit. Quare tamen Deus tam iniquus in distributione fati fuit, vt bonis viris paupertatem, vulnera et acerba funera adscriberet? Non potest artifex mutare materiam: hæc passa est. Quædam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt. Languida ingenia, et in somnum itura, aut in vigiliam somno simillimam, inertibus nectuntur elementis. *Quare bon. vir. mala accidant cum sit providentia. Cap. 5.* — Deus qui-

sieht hier die Zweydeutigkeit und Unbestimmtheit ihrer Meynungen in Absicht des Fatums, zugleich aber auch den Zweifel und die etwas von den übrigen stoischen Weltweisen abgehenden Gedanken, in Absicht des Bösen, vom Seneka. Zuletzt scheint er den Grund davon, in der unveränderlichen Eigenschaft der Materie wahrzunehmen. In seinem Buch de providentia, sucht er zu zeigen, daß im Grund das doch kein Uebel sey, was wir so nennen. Es sey eine Ursach, die die nützlichsten und besten Folgen wirke: sie gebe dem Weisen und Tugendhaften Gelegenheit, die Weisheit und Tugend zu üben. Dem Weisen sey es kein Uebel, und er halte es auch nicht dafür; es behaupte keine Oberherrschaft über ihn, sondern sey viel-

 mehr

quiquid vult efficiat, an in multis rebus illum tractanda destituant: et a magno artifice praue formentur multa, non quia cessat ars, sed quia id in quo exercetur, sæpe inobsequens arti est. *Nat. quæst. præfat. in fine.* —

mehr das Mittel, seine Kräfte zu entwickeln, seinen Geist zu erheben, und die Vestigkeit und Stärke desselben zu bewirken. Und Gott finde darin gleichsam ein sonderbar Vergnügen, diese Uebungen des Kampfes der Weisen und Tugendhaften anzuschauen *). Hingegen sey es für die schwächern Seelen eine Arzney. In diesem Buch sind viel erhabne Gedanken; auch haben die Neuern aus eben diesem Buch, bey ihren Untersuchungen über das Böse, geborgt.

Chrysipp, der eine glänzende Rolle unter den Stoikern spielte, war ein Mann von einem

*) Ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat, intentus operi suo, Deus! Ecce par Deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus! Non video, inquam, quid habeat in terris Iupiter pulchrius, si convertere animum velit, quam vt spectet Catonem, iam partibus non semel fractis, stantem nihilominus inter ruinas publicas erectum. *Senec. Quare viris Mala accidant, cum sit providentia. Cap. 2.*

nem grossen, weitläufigen und unbestimmten Genie, das sich oft in ganz von einander abgehenden Gestalten zeigte, dessen Kräfte sich über alles ausbreiteten, und in jeden Stamm ihren Saft trieben, so, daß davon Früchte von völlig verschiednen Gattungen entstanden. Er breitete sich auch in mancherley Absicht über diese Materie aus, wie wir aus dem Cicero, Plutarch und Aulus Gellius ersehn. Allein eben wegen der besondern Stimmung seines Genies, machen seine Gedanken hierüber kein Ganzes aus, sondern weichen ab, verliehren sich von einander, und widersprechen sich im Grund.

Plutarch greift ihn sehr stark an, und beschuldigt ihn, daß er Gott zum Urheber der Sünde mache. Das, was Cicero und Gellius von seinen Meynungen hinterlassen haben, stimmt mit Plutarchs Schluß überein. Aus dem Cicero erhellt, daß er Gott für die Seele der Welt hält, die alles durchdringe, unmittelbar be-

 wege

wege und hervorbringe, und die Seele des Menschen selbst ein unmittelbarer Theil der göttlichen Kraft sey, die alles durchdringt. Ait enim (Chrysippus) vim divinam in ratione esse positam], & universæ naturæ animo, atque mente: ipsumque mundum Deum dicit esse, & ejus animi fusionem vniversam, tum ejus ipsius principatum, qui in mente & ratione versetur, communemque rerum naturam universa, atque omnia continentem *). Cicero scheint diese Meynungen alle für höchst widersinnig zu halten, wenn er sagt, indem er davon anfängt: Magnam turbam congregat (Chrysippus) ignotorum deorum, atque ita ignotorum, vt eos ne conjectura quidem informare possimus, cum mens nostra quidvis videatur cogitatione posse depingere; Und dann gleich zu Anfang des 16 Kapitels: Exposui fere

non

*) *De Nat. deorum Lib. I. Cap. 15.*

non philosophorum iudicia, sed delirantium somnia.

Es ergiebt sich hieraus, daß er Gott zur unmittelbaren Ursach des Bösen macht. Gellius, indem er anführt, daß man ihm dieses zur Last lege, setzt das hin, was Chrysipp hierauf versetzt: wie er nehmlich im geringsten nicht das Böse aus Gott herleite, sondern der Mensch sey frey, und selbst an jeder bösen Handlung schuld. Allein was er hier vorbringt, kann ihn nicht von der obigen Beschuldigung lossprechen: er rechtfertigt sie nur noch mehr; denn er sagt: die Seelen sind von der Gewalt des Schicksals ausgenommen, obgleich alle Dinge in der Natur sich unter derselben befinden. Wenn daher diese Seelen von Natur eine gute Anlage haben, so könnten alle Wirkungen des Fatums von Aussen keine innre Macht in denselben äussern; sind sie aber von Natur mehr unausgebildet, unwissend und unvoll-

kommen, und vermögen zu ihrer Kultur die schönen Künste und Wissenschaften gar nichts über sie, so kann man sagen: daß sie durch ihre eigne freywillige Widerspänstigkeit und Bosheit in alle Arten von Irthümer und Laster verfallen; der Grund hievon liegt aber in der nothwendigen und natürlichen Beziehung, in welcher die Dinge nebst ihren Folgen mit einander stehn, welches das Fatum genannt wird *).

Ich

*) Quanquam ita ſit, inquit, (Chryſippus) vt rationi quadam principali neceſſario coacta atque connexa ſint fato omnia; ingenia tamen ipſa mentium noſtrarum proinde ſunt fato obnoxia, vt proprietas eorum eſt ipſa et qualitas. Nam ſi ſunt per naturam primitus ſalubriter vtiliterque ficta; omnem illam vim, quæ de fato extrinſecus ingruit, inoffenſius tractabiliusque transmittunt; ſin vero ſunt aſpera et inſcita et rudia, nullisque artium bonarum adminiculis fulta: etiam ſi parvo ſive nullo fatalis incommodi conflictu vrgeantur; ſua tamen ſævitate et voluntario impetu in aſſidua delicta et in errores ruunt, idque ipſum vt ea ratione fiat naturalis illa et neceſſaria rerum conſequentia efficit, quæ

fatum

Ich führe die Stelle selbst aus dem Gellius an; und da wird man fast in jeder Zeile einen Widerspruch finden. Er giebt vor, der Mensch sey frey und der Urheber seines Guten und Bösen; und gleich drauf setzt er hinzu: er wird entweder gut oder böse gebohren. Wer läßt ihn aber so gebohren werden? Wird nicht gesagt, providentia dei mundum regi? Und zuletzt mischt er doch wieder das Fatum in Alles.

Plutarch, ein heftiger Gegner der Stoiker, giebt ihnen und dem Chrysipp gradezu Schuld, daß sie Gott zum Urheber des Bösen machen: **) „Sie (die Stoiker) machen," spricht er, „Gott, der das höchst gütigste Wesen ist, zur Ursach aller Uebel: denn die Materie konnte

 aus

fatum vocatur, est enim genere ipso quasi fatale et consequens, vt mala ingenia peccatis et erroribus non vacenti. *A. Gell. Noct. Att. lib. VI. Cap 2.*

**) *Plutarch. adv. stoic.*

aus sich selbst nichts Böses hervorbringen, da sie ursprünglich keine Eigenschaften hat, und nicht geschickt ist, sich von selbst zu bewegen und eine gewisse Form zu geben, indem alle die verschiednen Weisen ihrer Ausbildung, ihr diejenige Kraft und Vernunft gegeben haben, die sie bewegt und ausgebildet hat. Es muß also das Uebel nothwendig entweder von einem Nichts, von Etwas, das nicht ist, oder von einem bewegenden Principio herrühren, und dieses muß Gott seyn. Denn wenn sie vorgeben wollten, die Gewalt Jupiters erstrecke sich nicht über die Theile, in welchen das Uebel besteht, und er gebrauche nicht alle Dinge nach seinem Gefallen, so reden sie Etwas ungereimtes, das wider den gemeinen Menschenverstand ist, und müssen sie sich daher eine gewisse Art von Thier vorstellen, von dessen Gliedern einige demselben nicht gehorsamen, sondern nach ihrer eignen Art wirken und handeln, wovon der Grund

und

und das Vermögen nicht im Ganzen der Maschine des Thiers zu suchen: Meines Erachtens gibt es keine so übel gebaute Kreatur mit einer Seele, wider deren Willen die Füsse gingen, die Zunge redete, das Horn zu stossen und der Zahn zu beissen anfieng. Gott muß denn also leiden, daß sich verschiednes wider seinen Willen zutrage, wenn z. B. Böse Unwarheiten reden oder andre Laster begehn, in die Häuser einbrechen, um zu stehlen oder einander selbst umzubringen.

Wenn wir viele der Untersuchungen, welche die alten und neuen über diese Materie angestellt haben, betrachten, so finden wir gewönlicher Weise den Fehler bey ihnen: daß sie nicht ins Detail der Sache selbst dringen, und die Beschaffenheit der Welt studieren, nur da ihren Standpunkt festzusetzen, und von daselbst in ihren Betrachtungen über das Uebel in der Welt auszugehen: sondern sie reden nur immer in

ab=

abstrakto; und da kann in dieser Sache, nie ein rechter Vorschritt ans Licht gewonnen werden. Sie verweilen sich nicht genug bey der Anschauung der Natur der Dinge, wie dieselben in Konkreto existiren: sie idealisiren sich vielmehr ein Abstraktum von Grundsätzen, die keinesweges durch die Erfahrung bestätigt werden, und daher keinen Grund in der Wirklichkeit der Dinge haben. In der Abgezogenheit ihrer Begriffe, unterscheiden sie nicht genugsam das Mögliche von dem Unmöglichen, und machen sich eine Idee von Vollkommenheit, die im Grunde sich gar nicht denken läßt, und auf keine wirkliche Gegenstände angewendet werden kann. Der Begrif von Vollkommenheit aber ist doch nur ein blosses Abstraktum, so, daß er bey endlichen Dingen nicht eher eine wirkliche Bedeutung und Bestimmung erhält, als bis er auf besondre Gegenstände in Konkreto reduzirt wird.

Da werden so ganz falsche Sätze als richtig angenommen, und zum Grund in der anzustellenden Untersuchung festgesetzt, so daß man sich Vollkommenheiten abstrakt, ausser dem konkreten Zusammenhang der Dinge denkt, und nach solcher Weise daher glaubt: daß eine Sache mehrere Vollkommenheiten besitzen könne, als sie wirklich erlangt hat. Hierin besteht nun die Quelle der gewönlichen Irthümer, bey den Untersuchungen in dieser Materie; und diese kann nicht eher verstopft werden, als bis wir uns bey unsern Betrachtungen, mehr in den Zusammenhang der Dinge einleiten lassen, damit wir deutlichere und wahrere Begriffe mit denselben verknüpfen lernen.

Ein jedes Ding, wenn es das ist, was es seyn soll — und daher seinen Haupteffekt befördert, ist in seiner Art vollkommen. Kein Ding kann vollkommner gemacht werden, als es die Natur seines Wesens ihm zu seyn erlaubt: also

also können keine mehrere Realitäten, als die, durch deren Schranken die Natur seines Wesens bestimmt wird, in dasselbe eingeschoben werden; denn dadurch müßte eo ipso das Ding aufhören, dasselbe zu seyn: es wäre ein ganz andres Ding geworden, und würde doch nun keine grösseren — als die durch die Natur seines nunmehrigen Wesens bestimmte — Vollkommenheiten besitzen. Eine Jagduhr, wenn in ihrer innern Zusammensetzung nichts fehlt, ist in ihrer Art vollkommen, und eben so eine Repetiruhr; aber eine Jagduhr, wenn sie eine solche bleiben soll, kann nicht zu gleicher Zeit die Vollkommenheiten einer Repetiruhr besitzen. — Mehrere Kräfte und Vollkommenheiten in einem Dinge, als das Wesen desselben zum voraussetzt, würden nur gegentheils die in demselben wirklich befindliche Vollkommenheit aufheben, und es zur Hervorbringung der Effekte, zu der es durch die Natur

seines Wesens bestimmt wird, untauglich machen. Es müßte dieß eben die Folge haben, als wenn man bey einer Maschine, bey der vermöge ihres Wesens nicht mehr als 50 Grad Kraft statt finden dürfen, um ihre Triebräder in Bewegung zu setzen, nun hundert Grad Kraft gebrauchen wollte, in dem Wahn: daß dadurch die Bewegung schneller und daher die durch dieselbe hervorzubringende Würkung, vollkommner gemacht werden könne. Denn diese überflüssigen funfzig Grad, würden nicht nur nicht den erwarteten Effekt beendzwecken, sondern vielmehr denjenigen ganz und gar verhindern, der vorher durch die funfzig Grad hätte können hervorgebracht werden; und überhaupt würde die ganze Maschine, durch die mit ihr nicht verhältnißmäßige Kraft, zerstört werden. Was müßten wohl die Arme und Füsse von der Grösse eines erwachsenen Menschen, an dem Leibe eines sechsjährigen Kindes für einen Erfolg würken? — — Wenn

Wenn man also sagt: Gott hätte die Dinge vollkommner oder ganz und gar vollkommen — unsern abstrakten Ideal davon gemäß — schaffen sollen, so sehe ich bey näherer Untersuchung, gar keinen deutlichen Sinn in einer solchen Behauptung. In der That, es kann kein Ding vollkommner erschaffen werden als es würklich existirt. Die Eigenschaften welche das Wesen des Adlers zum voraus setzet, widersprechen denen welche das Wesen des Menschen in sich schließt; es können also diese einander widerstreitenden Eigenschaften nie in die Natur eines Wesens vereinigt werden. Gott selbst kann durch seine Allmacht, nicht heterogene Dinge mit einander vereinigen, weil er sonst sich selbst widersprechende Dinge hervorbringen, und machen müßte, daß ein Ding zu gleicher Zeit das Ding sey, und zu gleicher Zeit dasselbe nicht sey: Können wohl die Eigenschaften eines Quadrats und eines Triangels mit einander

der vereinigt werden? oder kann man wohl sagen, daß die Zirkelfigur deswegen weniger vollkommen sey, weil sie nicht ein Quadrat ist? —

Kein Ding kann einen höhern Grad der Vollkommenheit besitzen, als dazu in der Natur seines Wesens die Bestimmung liegt. Die Eigenschaften einer feurigen, lebhaften Gemüthsart, lassen sich vermöge der Natur ihres Wesens, nicht mit denen einer kalten, ruhigen und genügsamen Gemüthsart vereinigen: denn beyderley Eigenschaften sind heterogen. Es ist daher eine ganz thörichte und irrige Forderung, daß ein feuriger, lebhafter Mensch so denken, empfinden und handeln soll, als ein gelaßner, kalter und gnügsamer Mensch, und daß wieder dieser so handeln, denken und empfinden soll, als jener. Beyde Gemüthsarten besitzen von einander verschiedne Vollkommenheiten, und geniessen auch daher einer von der andern

ganz verschiednen Art der Glückseligkeit: Keiner von beyden kann auf dieselbe Art glücklich seyn, als es der andre ist; aber nichts desto weniger sind sie beyde, einer so gut als der andre, der Glückseligkeit fähig. So sind in dem Reiche der Schöpfung überhaupt die Naturen, welche auf den niedrigern Stufen stehen, eben so glücklich als die, welche sich auf den höhern befinden. Die auf den höhern geniessen des Glücks welches sie fähig sind, und die auf den niedern ebenfalls; und wollte Gott diesen die Glückseligkeit von jenen zukommen lassen, so würden sie doch derselben nicht fähig und empfänglich seyn: sie würde ihnen eben so viel nüzen, als die Arme und Füsse eines Menschen von 20 Jahren, einem Kinde von 6 Jahren.

Sollten einige verlangen, daß wenn Gott die Menschen nicht ganz glücklich, er sie doch wenigstens so vollkommen und glücklich hätte

schaffen sollen, als es verschiedene würklich sind, oder als es die Menschen überhaupt, bey einer immer mehrern Erweiterung der sie umgebenden äussern Schranken, vielleicht noch einmal werden können, so setzen diese wieder Dinge zum voraus, die der Natur der Sache nach, nicht möglich seyn können. Denn alle endliche Dinge sind successiv, sie vermögen nicht auf einmal, sondern nur nach und nach, das zu seyn, was sie werden können: In keinem Verhältniß derselben findet ein Sprung statt.

Ein Zustand, als Folge von dem nächst vorhergehenden, kann nicht eher würklich werden, als bevor dieser da gewesen ist; und dieser, wenn er ebenfalls die Folge von einem vorhergehenden Zustand ist, wieder nicht eher, als bis der ihn verursachende vorhergehende Zustand ins Daseyn gekommen u. s. w. Dies ist ein Gesetz, das durch das Wesen der Dinge bestimmt wird, und also absolut nothwendig ist,

so daß es von Gott selbst nicht aufgehoben werden kann. Alle Ereignisse und Erfolge in der Natur der Dinge, können, wenn sie nur durch mehrere nach einander folgende und von einander abhängende Ursachen und Würkungen entstehen können, nicht eher würklich werden, bevor nicht jene andre alle vollendet worden sind. Ich habe schon gesagt, daß es keinen Sprung in der Natur der Dinge giebt.

Um uns die Entstehung und gegenwärtige Gestalt von einem Stück Leinwand zu erklären, müssen wir von dem ersten Grunde seiner Existenz, bis zu seiner letztern endlichen Vollendung, durch viele Mittelursachen und Würkungen fortgehen, welche alle nach und nach dazu helfen, daß das endliche Resultat entstand, nemlich, daß es dasjenige wurde, was würklich Leinwand ist: Wir können uns keine einzige von diesen Mittelursachen als fehlend hinwegdenken, weil immer die eine mit der andern verknüpft

knüpft und in der andern gegründet ist, so daß die Nichtexistenz der einen auch die Nichtexistenz der andern zum voraussetzt. Und eine gleiche Bewandniß hat es auch mit den verschiednen stuffenartigen Glückseligkeiten der Menschen: Ehe die höchste Stuffe erreicht werden konnte, mußten erst alle übrige von der niedrigsten an, nach einander betreten werden. Kein Ding kann auf eine andre Art hervorgebracht werden, als nach denjenigen Gesetzen, die durch das Wesen seiner Entstehung bestimmt werden.

Viele sagen: Gott könnte dadurch die Vielheit des Bösen hindern, wenn er durch unmittelbare Würkungen, das Uebel von den Menschen abzuwenden und die Glückseligkeit bey ihnen zu befödern suche. Was will dieß aber sagen? — Gott ist ein allmächtiges Wesen, daher glaubt man, er könne alle ausschweifenden und ungebundnen Einbildungen unsers Gehirns realisiren, und deswegen machen wir uns so ir-

rige Begriffe von der göttlichen Allmacht: wir denken, dieselbe könne auch unmögliche Dinge möglich und würklich machen. Aber was drückt wohl der Begrif von Allmacht, wenn wir recht darüber nachdenken, und uns eine deutliche Vorstellung davon zu machen suchen, für einen eigentlichen Sinn aus? Das Wesen der Allmacht besteht in einer Gewalt und Macht über alle würkliche Dinge die das All in sich begreift und welche in denselben existiren. Kann irgend der Effekt einer Macht über ein Ding statt finden, das gar nicht da ist? Nichtdaseyende Dinge können nicht zu dem All gehören, welches die Existenzen aller Dinge in sich begreift; denn Wesen und Existenz, sind von einem Dinge unzertrennlich *). Unmögliche Dinge sind die-

*) Ich nehme hier das Wort Ding nicht in der weitern sondern engern Bedeutung, die man in der Philosophie sonst pflegte zu verknüpfen;

diejenigen, welche ihrem Daseyn widersprechen und dasselbe verneinen: Sie können also auch nicht zu dem All gehören, über welches sich die Macht Gottes erstreckt; denn sie existiren nicht: Und existiren können sie nicht, weil ihr Wesen in der Vereinigung der Existenz besteht. Keine Allmacht kann aber das Wesen der Dinge aufheben; sie vermag also keine Dinge würklich zu machen, deren Wesen in der Sichselbstvereinigung besteht.

knüpfen; denn nur nach der letztern, hat das Wort, Ding, einen würklichen Sinn. Die scholastischen Eintheilungen, da sie das Wort ens, bald nominaliter bald participialiter nehmen, sagen im Grunde nichts. Zum Wesen eines Dings gehört seine Existenz: Alle Dinge sind entweder die würklichen Dinge selbst, oder die Abrisse davon, als Original und kopirtes Gemälde, welches der Abriß von jenem ist. Unsere Begriffe sind die Abrisse von den würklichen Dingen; sie sind, um mich eines Schulausdrucks zu bedienen, das ens rationale, so wie jene würklichen, das ens reale sind.

Unser ganzes Denken, alle unsere Begriffe bestehen in einem Abriß der Dinge, wie sie uns die Erfahrung als würklich existirend darstellt. Je nachdem wir die Dinge durch unsere Gedanken, im Abriß davon, so kopiren und abzeichnen, als sie würklich existiren — d. i. je nachdem wir uns die Dinge nach ihrer homogenen Ordnung, Zusammenfügung und Verhältniß (so wie sie uns auf der Tafel der Erfahrung dargestellt werden) in unserm Verstand geschickt und genau vorzustellen wissen, so daß sich in unsern Gedanken keine willkührlichen heterogenen Verknüpfungen und Verhältnisse einschleichen, je nachdem befindet sich ein richtiger und genauer Abriß von den Dingen nach ihrer Würklichkeit und Wahrheit in uns — und unsere daraus entstehende Begriffe von ihnen, sind alsdenn wahr und denselben anpassend *).

Wenn

*) Es giebt eine gewisse Optik des Verstandes, die man studieren muß, um die Objekte in un-

Wenn wir in Gedanken, als Abriß uns die Gestalt des Menschen in homogener Ordnung, Zusammenfügung und Verhältniß vorstellen, so haben wir ein richtiges und wahres ens rationale, ein dem würklichen Menschen, wie die Erfahrung ihn darstellt, anpassendes Bild. Schleichen sich aber heterogene Verknüpfungen dabey ein, so, daß wir in unserm Abriße den Menschen mit einer Poliphem's-

unsern Ideen, als Abrisse davon, genau so darzustellen und so in die Augen fallend zu machen, als sie würklich existiren. Wir wissen, daß besonders diejenigen Mahler und Bildhauer, in ihrer Kunst die höchsten Endzwecke erreichten, welche sich auf das Studium der Optik gelegt, als wodurch sie erst die wahren und scheinenden Verhältnisse der sichtbaren Gegenstände, und die Gesetze kennen lernten: aus welchen sich bestimmen läßt, wie eine jede Sache, aus dem gegebnen Gesichtspunkt betrachtet, aussehen und nach welchen sie gezeichnet werden müsse, damit die Abbildungen eben so gut in die Augen fallen, als die Darstellungen der würklichen Objekte selbst.

oder Centaurengestalt haben, so ist dieser Abriß falsch, und unser Begrif vom Menschen, ist der Würklichkeit desselben nicht anpassend.

Da alles unser Wissen und Denken, eine Folge der Erfahrung ist, so können wir unsere Begriffe von dem, was möglich oder unmöglich ist, auch nur aus der Erfahrung schöpfen, und dieß nemlich auf diese Art: daß wir genau drauf Acht geben, welche Verbindung und welches Verhältniß zwischen den Dingen von jeher und immer würklich statt gefunden oder nicht statt gefunden; auf solche Weise erlangen wir eine Erkenntniß von dem, was homogen und heterogen, was möglich oder unmöglich ist, was seyn oder nicht seyn kann. Die Erfahrung ist der Spiegel Gottes; sie ist die Lehrmeisterin die Gott unserm Verstand zugeordnet: Allein wenn wir nun auf ihren Unterricht nicht aufmerksam genug gewesen sind, so legen wir ihr falsche Dinge in den Mund, die sie uns nicht gesagt; und eben daher

her entstehen unsre irrigen Vorstellungen von dem: was wir uns als möglich, oder nicht möglich denken. Hierin liegt der Grund unserer unweisen Zumuthungen an Gott: daß er die Welt ohne Uebel geschaffen haben, oder daß er dieselbe durch unmittelbare Würkungen oder Wunder, von den Menschen jedesmal zu entfernen suchen solle. Dies ist nun aber eben so viel, als von Gott verlangen: er solle unmögliche Dinge, möglich machen.

Solche Folgen hat es, wenn wir uns der Willkühr unserer Einbildungen überlassen, und den Unterricht der Erfahrung nicht genau beherzigen, als durch welchen uns doch Gott deutlich von dem belehrt: was möglich und unmöglich ist, was er diesem gemäß für uns thun oder nicht thun konnte, und aus welchem Gesichtspunkt wir ihn daher im Verhältniß seiner Schöpfung betrachten sollen.

Herr

Herr v. Fontenelle pflegte zu sagen: wenn ich etwas schrieb, so bemůhte ich mich jederzeit, daß ich mich selbst verstehen mőchte. Sollten diejenigen sich wohl immer selbst verstanden haben, die verlangen, daß Gott die Welt hätte sollen besser schaffen? Da debůtiren sie lauter allgemeine abstrakte Sätze, ohne sie aber gehőrig aufzulősen, und auf wirkliche Dinge zu reduziren, und dann nachzusehen: ob ihre Vorstellungen und Begriffe, der Anweisung der Erfahrung nach, mit der Natur der würklichen Dinge zusammentreffen, und daher der Maaßstab ihrer Beurtheilung in Absicht des Mőglichen und Unmőglichen, mit derselben zusammenpassend ist? Sie beherzigen nicht, daß das sehr von einander verschieden ist: sich die hőchsten Eigenschaften Gottes subjektivisch in abstrakto zu denken, und sie sich dann wieder objektivisch, in ihren Würkungen, vorzustellen. Ueberhaupt ist jede Würkung eine von ihrer Ur-

sach

sach unterschiedne Begebenheit, und daher befindet sich in jener nicht eben dieselbe Beschaffenheit, welche bey dieser statt findet. *) Wenn wir uns die Würkungen der göttlichen Eigenschaften im Verhältniß auf die Schöpfung vorstellen, so dürfen wir uns dieselben nicht nach ihrer Intensität, subjektivisch denken, sondern wir müssen von dieser totalen Idee abgehen, und sie objektivisch unter den Schranken des

Ent-

*) Spinoza sagt: „das Gewürkte ist von seiner würkenden Ursache, gerade in demjenigen unterschieden, was es von der Ursache hat. Zum Beyspiel, ein Mensch ist die Ursache des Daseyns, nicht aber des Wesens von einem andern Menschen, (denn dies ist eine ewige Wahrheit) daher können sie beyde dem Wesen nach völlig übereinstimmen mit einander, dem Daseyn aber nach müssen sie von einander verschieden seyn. — Ein Ding, welches die würkende Ursache sowohl des Wesens als des Daseyns einer gewissen gewürkten Sache ist, müsse von einem solchen gewürkten, sowohl dem Wesen als dem Daseyn nach unterschieden seyn. Op. posth. Ethic. prop. 17. Schol.

Endlichen betrachten. Gott vermag sich nicht selbst zu vervielfältigen; das von ihm Gewürkte ist endlich, und daher durch gewisse Schranken begränzt: er kann also auch nicht unmittelbar und absolut, nach der Intensität seines Wesens, wie wir uns dasselbe subjektivisch denken, auf endliche Dinge würken; auf diese Weise würde eine unendliche, unbegränzte Wirkung, auf ein endliches begränztes Objekt erfolgen: und überhaupt, wie schon erinnert worden, sind die Würkungen Gottes endlich und begränzt; denn die Würkung ist ein von ihrer Ursach verschiednes Ding, wie denn sonst, wenn dieß nicht wäre, Gott durch seine Würkungen sich selbst vervielfältigen, und neue Götter schaffen müßte. *) Diesen

*) Professor Meier sagt im ersten Theil seiner Untersuchungen verschiedner Materien aus der Weltweisheit: „Die Frage aufzuwerfen, warum Gott das methaphysische Uebel zugelassen? sey nichts anders, als warum er nicht lauter Gottheiten hervorgebracht?

Diesen Unterschied nun hat man nicht beherzigt, daß es eine ganz andre Sache ist, sich Gott subjektivisch, und dann wieder objektivisch nach seinen Wirkungen zu denken; und daher kommen unsre ausschweifenden Prätensionen an Gott, und die Verwirrung unsers Verstandes: daß wir eine Welt wie die gegenwärtige, indem wir sie als eine hervorgebrachte Wirkung Gottes betrachten, nicht mit der in ihm einwohnenden Vollkommenheit, so wie wir sie uns subjektivisch denken, reimen können. Ein ganz andres Resultat von Wahrnehmungen kömmt aber bey Untersuchung dieser Materie heraus, sobald wir genau diesen Sinn der Unterscheidung unserer subjektiven und objektiven Vorstellungen von Gott treffen; denn auf diese Weise werden wir belehrt, wie aus der Beschaffenheit der Welt, als einer endlichen Wirkung Gottes, dasjenige, was wir Uebel nennen, als eine unausbleiblich nothwendige

Folge entsteht, die Gott eben so wenig verhindern kann, als das, daß endliche Naturen, endlich seyn müssen. Sobald wir aber auf eine unvermeidliche Weise das Uebel mit der Welt verknüpft erblicken, daß Gott dasselbe nicht aufheben kann, eben so wenig als er den Schatten, der dem Körper folgt, von demselben zu trennen vermag, so fallen auch alle Verirrungen des Zweifels und alle Beschuldigungen gegen Gott weg; denn die Nothwendigkeit ist das höchste Gesez, dem alle Dinge unterworfen sind, *) Gott selbst nicht ausgenommen: Weil er

*) Validissima est omnium necessitas, omnia enim ei subsunt. *Thales apud Plut. de Placit. Philos. Lib. 1. Cap. 25.* Bayle sagt: la Philosophie la plus rebelle aux verités de la religion, admireroit la sagesse qui eclate parmi les desordres de la malice de l'homme, si l'on supposoit que cette malice etant l'ouvrage d'une cause necessaire & independante, il n'a pas eté possible au bon Dieu de la prevenir. *Reponſ. aux questions d'un provincial, Part. 2. Chap. 83.*

er das Wesen der Dinge nicht aufheben kann, sondern sie das muß seyn lassen, was sie durch die Nothwendigkeit ihres Wesens, zu seyn bestimmt werden. — —

Derjenige Zustand der Glückseligkeit, den man sich idealisirt, daß derselbe bey dieser Welt statt finden müsse, wenn Gott das höchstvollkommenste Wesen sey, scheint nur für Utopien, und ein Land, das von Sevaramben bewohnt wird, zu passen. Wenn wir in ein Haus gehen wollen, so können wir nur durch die Oeffnungen und Zugänge, die bey demselben angebracht sind, in dasselbe hineinkommen, ausserdem aber, wenn wir diese Zugänge nicht betreten wollten, müßten wir anfangen das Gebäude selbst einzureissen, um uns andre Oeffnungen zu verschaffen, durch diese in dasselbe zu gelangen. Auf gleiche Weise ist es auch mit der Glückseligkeit beschaffen, die den Menschen zu Theil werden kann: Nur durch gewisse Zugänge ist es möglich, daß die-

selbe bey den Menschen eingelassen wird. Sie können auf keine andre als die Art, welche durch die Nothwendigkeit ihres Wesens bestimmt wird, der Glückseligkeit theilhaftig werden.

Wenn ich die Ideen derjenigen auflöse und reduzire, welche behaupten, daß jede Weise des Uebels von der Welt entfernt seyn soll, so finde ich bey dem letzten Resultat, daß sich aus demselben ergiebt: wie die Menschen, die sie sich einbilden, nichts anders als leblose Geschöpfe seyn könnten, die ohne Gefühl, Gedächtniß, Bewußtseyn, Ueberlegung und Vernunft seyn müßten. — Ist nicht die Glückseligkeit ein angenehmes Gefühl? Durch eine Empfindung wird mein voriger Zustand verändert: es fängt dadurch Etwas an in mir wirklich zu werden, was vorhin nicht da war. Bleibt aber mein Zustand immer derselbe, so kann keine Veränderung, folglich auch keine Empfindung statt finden; denn durch das, wenn

ich

ich sage ich empfinde, deute ich an, daß ich eine von der vorigen verschiedne Vernehmung in mir habe, und daß mir nicht so zu Muthe ist, als vorhin. Es waltet also bey jeder Empfindung eine Verschiedenheit des Zustandes ob; denn bliebe er immer derselbe, so könnte nichts anders da seyn, als eben dasselbe, was zuvor da war: folglich könnte auch kein Eindruck von irgend Etwas entstehen. Kann aber wohl Empfindung ohne Eindruck statt finden? — Die Empfindung setzt also die Veränderung des vorigen Zustandes voraus; sie drückt das Verhältniß zweyer verschiednen Zustände gegen einander in mir aus. Diesem gemäß setzt das Fühlen, eine Verschiedenheit der Dinge, und eine Veränderung meines innern Zustandes zum voraus: Ein Eindruck fängt an, der vorher nicht da war; und in der Bemerkung dieses Eindrucks, besteht das Fühlen.

Alle Empfindungen sind entweder mit Vergnügen oder Schmerz für uns verknüpft, so,

daß sie entweder Schaden oder Nutzbarkeit für uns zum Grunde haben. Ihre verschiednen Eintheilungen in angenehme und unangenehme, in schöne und heßliche, in erhabne und niedrige, in starke und schwache u. s. w. deuten durch diese verschiednen Benennungen allemal das Verhältniß an, welches sie zum Vergnügen oder Schmerz, zur Schädlichkeit oder Nützlichkeit haben; oder sie drücken auch ein vermischtes Verhältniß aus, nämlich in der Art: daß sie auf eine zu dunkle und nicht genug bestimmte Weise, uns ihr Verhältniß ansagen, so, daß uns die erste unmittelbare Vernehmung, die dadurch in uns erregt wird, nicht sogleich den eigentlichen Charakter der Empfindung verräth, und die Grade ihres Verhältnisses ganz genau anzeigt, in wie fern und in wie weit sich dieselben zum Vergnügen oder Schmerz, zur Schädlichkeit oder Nützlichkeit erstrecken. Das Angenehme sowohl als das Unangenehme, ist

bisweilen sehr versetzt, und unter der Mannigfaltigkeit versteckt, so, daß man oft nicht sogleich den Beytrag eines jeden zum Angenehmen oder Unangenehmen genau bemerken und angeben kann. Unsere Gefühle bestehen aus mehrern Ingredienzen, und sind aus verschiednen Theilen zusammengesetzt, so wie ein Lichtstral aus mehrern Stralen. Bey einer aufmerksamen Beobachtung über unsere innre Vernehmung aber, scheiden wir gleichsam wie durch ein Prisma alle einzelne Theile derselben, und nehmen ihren Hauptkontrast in Absicht des Angenehmen oder Unangenehmen wahr, als wodurch ihr endlicher Charakter und ihre Verschiedenheit bestimmt wird. Das Licht und die Finsterniß sind entweder ganz rein, oder beyde mit einander vermischt: die Benennungen von Tag und Nacht, Vormittag und Nachmittag, Morgen und Abend, tagen und dämmern u. s. w. beziehen sich hierauf, indem sie die Größe des Verhältnisses

zu dem Licht oder der Finsterniß ausdrücken. Das eine oder das andre wird völlig rein und ungemischt existiren, wenn ein totales Verhältniß zu einem von beyden statt findet. Mittag oder Mitternacht wird also die reinste Existenz in sich fassen, und eine totale Vernehmung vom Licht oder der Finsterniß gewähren. Eben so sind das Angenehme oder Nützliche, und das Schmerzhafte oder Schädliche, die beyden reinen Existenzen, die eine totale Vernehmung in uns erregen.

Aber im Grunde läßt sich zuletzt jede Empfindung, sie mag noch so gemischt seyn, bey ihrer Scheidung und Auflösung, auf das eine oder das andre von diesen reduziren, so, daß ihr kein anderer Charakter als der des Vergnügens oder Schmerzens, zukommen kann. Freylich hält es oftmals schwer, besonders in manchen Fällen, eine solche gemischte Empfindung in uns, gehörig zu zergliedern und abzu-

zusondern, um sie auf ihren eigentlichen Charakter zu reduziren, eben so wie es Mühe kostet, bey einer Zeichnung, wo die Farben sehr fein durch einander schattirt sind, den eigentlich sich dabey hervorthuenden Kontrast sogleich zu entdecken. Herr Pistorius bezieht sich auf das, worüber ich hier handle, wenn er sagt: „Ueberhaupt genommen ist die natürliche und sittliche Schönheit und Heßlichkeit nichts anders, als die verworren und undeutlich vorgestellte Nutzbarkeit oder Schädlichkeit. Aber warum unterscheidet man das Schöne vom Nützlichen, und das Heßliche vom Schädlichen? Ohne Zweifel darum, weil sich das Nützliche sowohl als das Schädliche bisweilen mehr zusammengesetzt, und unter der Mannigfaltigkeit so versteckt zeigt, daß man nicht genau den Beytrag eines jeden seiner Gründe zur Nützlichkeit oder Schädlichkeit, noch das genaue Maaß, noch endlich die besondre Art der Nutzbarkeit und Schädlichkeit, bey dem

zusammenfassenden Blick entdecken, unterschei- den und bestimmen kann. Mit andern Wor- ten: weil das Schöne und Heßliche, eine aus mehrern Theilen zusammengesetzte und anders modifizirte Erscheinung ist, als das bloß Nützliche und Schädliche. Diese letztern Beschaffenheiten müssen sich in ihrer größten Reinigkeit, so we- nig vermischt und zusammengesetzt als möglich ist, und gleichsam mit aufgedecktem Antlitz zei- gen, wenn wir sie blos für nützlich oder schäd- lich halten sollten." — „Schönheit und Nutzbarkeit, Heßlichkeit und Schädlichkeit, ste- hen unter zweyen Hauptbegriffen; jene unter dem allgemeinen Begrif des Gefallens oder Beyfalls; diese unter dem Hauptbegrif des Mißfallens oder des Tadels. Und wenn sich diese Hauptbegriffe modifiziren oder abändern, so behalten sie doch immer das wesentliche, und die Abänderungen derselben stehen im ge- nauen Verhältniß zu den Modifikationen und

Zu-

Zusammensetzungen ihrer verschiednen Gegenstände, des Nützlichen und Schädlichen. Unstreitig kann man auf der einen Seite Artigkeit, Anstand, Erhabenheit, und von der andern Eckelhaftigkeit, Plumpheit, Niedrigkeit, als Zweige und Unterabtheilungen des Schönen und Heßlichen betrachten. Die verschiednen Empfindungen und Ideen, so die Schönheit und Heßlichkeit, unter den jetzt gedachten Benennungen erregt, entstehen aus der veränderten und vervielfachten Zusammensetzung derselben, worinn sie mit einmal angeschaut werden. Eben so verhält sichs mit dem Nützlichen und Schönen, dem Schädlichen und Heßlichen." *) u. s. w.

Das Gute und das Nützliche, das Uebel oder die Schädlichkeit, sind also der reelle Grund aller Empfindungen. Objekte, die Nichts enthalten, das sich auf etwas Gutes oder Uebels be-

*) Hartleys Betrachtungen über den Menschen; Zusätze zum 15. Lehrsatz. S. 235. 236.

bezieht, können uns durch keine Eindrücke affiziren, und wirkliche Empfindungen erregen. So sind denn im Grunde alle Empfindungen entweder angenehm oder schmerzhaft, sie mögen nun ein totales oder gemischtes — d. i. ein stärkeres oder schwächeres Verhältniß, zum Nützlichen oder Schädlichen, ausdrücken. Diesem gemäß können zwey von einander verschiedne Empfindungen, nicht ein gleiches Verhältniß zu ein und eben demselben ausdrücken, denn sonst müßten sie sich gleich, ein und eben dieselben seyn, und die eine wie die andre einen sich völlig gleichen Eindruck erregen: sie wären im Grund daher nur eine einzige Empfindung; die Verhältnisse also, die eine jede von zwey verschiedenen Empfindungen ausdrücken, müssen ein jedes vom andern verschieden seyn, und sich das eine auf Vergnügen, das andre auf Schmerz beziehen. Bey jeder Empfindung muß daher nothwendig, wie ich schon vorher erinnert, eine

Ver-

Veränderung des Zustandes vorgehen, so, daß ich entweder aus einem angenehmen in einen unangenehmen, oder aus einem unangenehmen in einen angenehmen übertrete. Sind aber diese beyden Zustände sich vollkommen gleich, so, daß der eine wie der andre entweder angenehm oder unangenehm ist, so kann gar keine Verändrung und Verschiedenheit statt finden, und diese zwey Zustände sind im Grund nur ein einziger, ein und eben derselbe. Ich will von beyden, dem Vergnügen und Schmerz, die reine totale Existenz z. B. zu hundert Grad bestimmen. Die höchste unvermischte Empfindung drückt also ein Verhältniß zu hundert Grad aus; so lang dieß statt findet, ist sie sich immer gleich, und noch ein und eben dieselbe. Sobald sie aber nur ein Verhältniß von 99 Grad anzeigt, ist sie schon gefallen, und ist, wenn sie z. E. angenehm war — einen Grad im Unangenehmen gestiegen. Dieser Zustand nun,

der

der durch das Verhältniß dieser Empfindung von 99 Grad entsteht, ist zwar noch immer angenehm, allein er ist doch nicht mehr total und rein, und daher verschieden von dem vorhergehenden. Die Scholastiker sagen: die Wärme in summo gradu, bestehe nicht mehr in ihrer ersten Einfachheit, Reinigkeit und Vollkommenheit, sobald sie mit dem allergeringsten Grad von ihrem Oppositum, der Kälte, vermischt ist.

Man könnte mir einwerfen: meine absolute Eintheilung der Empfindungen, in blos angenehme und unangenehme, sey unrichtig, weil es noch gleichgültige gebe. Herr Bonnet sagt: „Jede Art des Daseyns, wovon die Seele weder Fortdauer noch Aufhörung wünscht, ist ihr gleichgültig.“ *) Sollte es aber im Grund wirklich gleichgültige Empfindungen geben? —

Em-

*) Psychologischer Versuch, übersetzt von Herrn Dohm. S. 146.

Empfindung kann auf keine andre Art statt finden, als daß eine Verändrung meines vorhergehenden Zustandes verursacht wird, und sie das Verhältniß des gegenwärtigen neu veränderten, gegen den, welcher diesem vorherging, ausdrückt. Durch die Natur unsers Wesens werden wir dahin bestimmt, das Unangenehme zu entfernen, und das Vergnügen uns nahe zu bringen, und bey uns zu erhalten. Ist nun der Zustand der vorhergehenden Empfindung unangenehm, und es erfolgt darauf eine Empfindung, die uns in einen so genannten gleichgültigen Zustand versetzt, so kann derselbe unmöglich gleichgültig bleiben, sondern er muß sich durch sein Verhältniß gegen den vorigen in einen angenehmen verwandeln; denn in jenem fühlten wir Unannehmlichkeit, in diesem aber merken wir uns von derselben befreyt: Eine jede Befreyung des Uebels aber verwandelt sich in ein positives Gut; folglich kann ein Zustand,

der eine solche Befreyung des Uebels verursacht, ohnmöglich gleichgültig für uns seyn. Und eben auch so umgekehrt: War der vorhergehende Zustand der Empfindung angenehm, und wird der drauf folgende gleichgültig, so, daß wir nichts angenehmes fühlen, so entsteht dadurch ein Verlust des vorigen angenehmern Genusses, und unser Vergnügen hat nun ein Ende. Wir streben dem Vergnügen nach, und trachten die Dauer desselben bey uns zu erhalten, und entbehren also nur desjenigen, was wir zu haben wünschen; die Entbehrung aber, der Verlust eines Guts, verwandelt sich für uns in ein positives Uebel. *) Kann nun wohl ein solcher gleichgültiger Zustand, der mit einer dergleichen Folge verknüpft ist, wirklich gleichgültig für

*) Carere hoc significat, egere eo, quod habere velis, inest enim velle in carendo, — dicitur illud, bono carere, quod est malum. *Cic. Tusc. quæst. Lib. I. Cap. 36.*

für uns seyn? Muß er uns nicht unmittelbares Uebel verursachen? — Eben die Bewandtniß hat es wieder, wenn der vorhergehende Zustand gleichgültig ist, und der darauf folgende sich in einen angenehmen oder unangenehmen verwandelt; denn im erstenFall wird er durch den Kontrast des gegenwärtigen angenehmen, unangenehm, und im andern durch den Kontrast des gegenwärtigen unangenehmen, angenehm.

Ich gehe weiter: Sollte, wenn man genauer auf den Grund dringt, der Ausdruck gleichgültiger Empfindungen nicht sogar etwas Widersprechendes in sich haben? Denn dadurch, wenn ich empfinde, bemerke ich die Vermehrung eines Eindrucks, der mich auf diese oder jene Weise affizirt: ich fühle Etwas! Wenn ich aber gleichgültig bin, werde ich da wohl durch einen Eindruck affizirt? Fühle ich Etwas? Bey jeder Empfindung geht eine Veränderung meines vorigen

gen Zustandes vor. Nun kann nur ein dreyfacher Zustand in uns statt finden, nemlich ein angenehmer, unangenehmer und gleichgültiger; wenn ich also aus einem angenehmen Zustand in einen sogenannten gleichgültigen übergehe, so vernehme ich die Entbehrung des Vergnügens während des vorigen Zustands, und ein positives von dem vorhergehenden verschiedenes Gefühl tritt in mir an; dieß aber sollte mir gleichgültig seyn können? Bin ich nicht des vorigen Guts beraubt? Und so umgekehrt: wenn ich aus einem unangenehmen in einen gleichgültigen, und wieder aus einem gleichgültigen in einen angenehmen oder unangenehmen versetzt werde; denn im ersten Fall, gerathe ich in einen schmerzlosen, im andern, in einen positiv angenehmen; und im dritten Fall, aus einem schmerzlosen Zustand in einen positiv schmerzhaften; alle dergleichen Zustände können nun unmöglich gleichgültig seyn, so, daß sich unsre Gemüthsbewe-

gungen

gungen in denselben, im Stillstand und in einer gewissen Ruhe befinden sollten; denn entweder macht uns die Beraubung des vorigen Guts unwillig, oder wir freuen uns über die Entfernung eines Uebels; oder aber auch wir werden froh, daß wir aus dem vorigen vergnügungslosen Zustand, (d. i. gleichgültigen) nun in einen positiv angenehmen gekommen, oder wir werden traurig, daß wir aus einem schmerzlosen, in einen positiv schmerzhaften versetzt worden sind. Alle dergleichen innere Vernehmungen können uns aber unmöglich gleichgültig seyn; und da solche Vernehmungen durch den Uebergang dieser dreyfachen Zustände — und die Uebergänge aus einem in den andern von denselben, möglich sind, so können diese also gearteten Zustände, die durch jene genannte Vernehmungen erreget werden, unmöglich gleichgültig für uns seyn. Und da das Fühlen allemal eine Veränderung des Zustandes anzeigt, uns

aber, wie ich gezeigt, keine einzige Veränderung des Zustandes — indem dieselbe jederzeit mit Vergnügen oder Schmerz verknüpft ist — gleichgültig seyn kann, so finden gar keine gleichgültigen Empfindungen statt; und empfinden und doch gleichgültig zugleich seyn, schließt daher einen wirklichen Widerspruch in sich. Gleichgültig seyn drückt eine Verneinung aus, daß ich in keiner Absicht irgend etwas bin; wenn ich aber fühle, so bin ich etwas, nemlich, das, was mich der mit dem Gefühl verknüpfte Zustand zu seyn bestimmt; gleichgültig seyn, heißt also: nichts empfinden.

Diesen meinen vorausgeschickten Sätzen gemäß, sezt das Empfinden die Veränderung des vorigen Zustandes, folglich mehrere und von einander verschiedne Zustände zum Voraus. Wenn also bey lebenden, fühlen könnenden Geschöpfen, nur immer ein einziger und ein und eben derselbe Zustand statt gefunden, so könnte

gar kein Gefühl, kein Bewußtseyn und Begrif von demselben in ihnen statt finden. Diejenigen daher, welche von einem höchstvollkommnen Zustand der Glückseligkeit träumen, der den vernünftigen Naturen hätte zu Theil werden sollen, können nicht anders als nur einen einzigen, sich selbst gleichen und ein und eben denselben Zustand annehmen, in welchem sich dieselben befinden müßten. Denn aus meinen obigen Sätzen erhellet: daß, sobald eine Verändrung des Zustandes vorgeht, nothwendig eine Vermehrung oder Verminderung des Guten, oder eine Vermehrung oder Verminderung des Uebels erfolget. Wenn diesemnach in dem vorhergehenden Zustande, ein Verhältniß zum höchsten Grad des Guten statt fand, so muß in den nächstfolgenden veränderten, das Verhältniß sich schon auf einen verminderten geringern Grad erstrecken, und dieß macht nun den vorhergehenden Zustand zu einem angenehmen, und den nach-

folgenden zu einem unangenehmen. Wenn auch dieser Zustand nur um einen Grad gefallen und in einem Grad zum Uebel gestiegen ist, so daß er sich noch zu 99 Grad verhält, so ist er doch allemal, durch sein Verhältniß gegen den vorhergehenden, schon mit Uebel verknüpft. Und eine gleiche Bewandniß hat es, wenn, der minder angenehme mit einem mehr angenehmen, und der minder schmerzhafte mit einem mehr schmerzhaften, oder der mehr schmerzhafte mit einem minder schmerzhaften abwechselt, indem dabey durch eine solche Veränderung, in dem einen Zustand vor dem andern, entweder etwas mehr oder minder angenehmes, oder etwas mehr oder weniger schmerzhaftes, statt finden müßte.

Durch eine solche Veränderung des Zustandes aber, würde nun sogleich die Existenz des Uebels sich anfangen. Bey einer vollkommnen ungemischten Glückseligkeit, darf daher keine Verändrung des Zustandes vorgehen, denn

die Veränderungen des Zustandes führen das Uebel ein, und können nicht anders als mit demselben verknüpft seyn. Allein ein und eben derselbe und sich selbst immer gleiche Zustand, kann kein Gefühl zulassen, wie ich dieß im vorhergehenden gezeigt. Dergleichen vollkommen glückliche Geschöpfe also, welche, wie jene verlangen, Gott hätte schaffen sollen, müßten ganz und gar fühllose Wesen seyn. Kann aber Glückseligkeit ohne Gefühl statt finden? Ist das Gefühl nicht die Vernehmung, welche das Daseyn der Glückseligkeit in mir ausdrückt? — —

Solche Behauptungen bringen nun diejenigen vor, welche mit der Bildung dieser Welt nicht zufrieden sind, da sie nicht nach dem Plan geschaffen ist, den sie davon in ihrem Kopfe haben. Wie sehr aber dergleichen Plane von ihnen, ganz ohne Möglichkeit der Ausführung sind, zeigt sich hier, indem sie sich ganz un=

unmögliche und widersprechende Dinge, als möglich und wirklich werden könnend, sehr leicht in ihrem Kopfe zusammen denken. Hätten sie aber fleißiger die Erfahrungen der Welt, diesen Unterricht Gottes studiert und genutzt, so würden sie gesehen haben, was möglich und nicht möglich sey, und was daher die Allmacht Gottes habe vollbringen oder nicht vollbringen können; unmögliche Dinge aber vermag sie nicht möglich zu machen; sie würden dann ferner auch gesehen haben, daß es ganz was unmögliches für die Allmacht sey, lebende, fühlende und vernünftige Geschöpfe hervor zu bringen, die in einem stets ununterbrochnen Zustande der Glückseligkeit, ohne Mischung von Uebel, existiren könnten. — Die Stelle von Herrn Bayle, welche ich unten in der Anmerkung *) citire, sagt also im Grund gar nichts, und

*) Soufrez que je vous dise que vous donneriez d'etranges bornes à la science et à la puissance de

und wird durch meine vorhergehenden Sätze widerlegt. Wenn es heißt: Par le seul attrait des plaisirs augmentez ou diminuez selon certaines proportions, so sezt er ja dadurch wirkliche unangenehme Empfindungen zum voraus; denn eine jede Verminderung des Vergnügens ist mit

de Dieu, si vous pretendiez que les sentimens de douleur ont été absolument necessaires aux animaux afin d'eviter ce qui peut leur nuire. Ils pourroient l'eviter aussi promptement, aussi surement par le seul attrait des plaisirs *augmentez ou diminuez selon certaines proportions.* Un avant gout de joie plus grande à recueillir sur une chaise eloignée d'un grand feu, ne vous feroit-elle pas quitter le voisinage de ce grand feu, sans qu'il fut besoin que vous en sentissiez l'incommodité? Autre expedient: que l'ame ait à point nommé une claire idée du peril qui environne sa machine; que cette idée soit suivie de la même promptitude des esprits animaux qui accompagne aujourd'hui les sentimens de douleur, on s'eloignera du peril toutes les fois qu'il se faudra, comme on s'en ecarte presentement. *Repons. aux Quest. d'un Provinc. Part. 2. Chap. 76.*

mit demselben verknüpft; eine unangenehme Empfindung besteht aber in nichts anders, als in der Vernehmung des gegenwärtigen Uebels. Er sagt ferner: Que l'ame ait à point nommé une claire idée du peril qui environne sa machine; que cette idée soit suivie de la même promptitude des esprits animaux, qui accompagne aujourd'hui les sentimens de douleur, kann ich wohl einen deutlichen Begrif von einer Sache haben, die ich noch nicht erfahren? Was ist Begrif? Er ist der Abdruck, der durch den Eindruck eines gewissen Gegenstandes in mir hervorgebracht worden; diesen Eindruck muß ich aber doch wirklich vernommen, d. i. gefühlt haben; der Begrif sezt also ein vorhergegangnes Gefühl in mir zum voraus; um also von einem gewissen Gegenstand einen Begrif zu erhalten, muß derselbe in mir einen Eindruck erregen. Herr Bayle verlangt nur einen Begrif von der Gefahr; sezt aber dieser Begif von

der

der Gefahr nicht einen vorhergegangenen Eindruck, ein in uns entstandnes Gefühl von derselben zum voraus? Dieß durch die Gefahr erregte Gefühl, in was vor einen Zustand versezt es uns, in einen angenehmen, unangenehmen oder gleichgültigen? Ich denke, dieß ergiebt sich von selbst; denn nur eine unangenehme Empfindung bewegt uns, dasjenige zu meiden, welches dieselbe in uns erregt hat; und dieß verlangt ja eben Herr Bayle, daß wir die Gefahr, von der wir einen deutlichen Begrif haben, vermeiden sollen, weil durch dieselbe uns unangenehme Empfindungen bevorstehen. Der deutliche Begrif von der Gefahr, den Herr Bayle von den Menschen verlangt, ist also nothwendig mit unangenehmen Empfindungen verknüpft, und sezt daher wirkliche Uebel zum voraus. Er sagt: Cette idée soit suivie de la même promptitude des esprits animaux qui accompagne aujourd'hui les senti-

mens de douleur! Er will was sagen, und sagt im Grund doch nichts. Wenn aber das, was er hier sagt, einen wirklichen Sinn haben soll, so kann es kein andrer seyn, als, die Menschen sollten eine eben so lebhafte und heftige Gemüthsbewegung als wir fühlen, wenn wir eine Gefahr uns bevorstehen sehen, um gleich uns dieselbe zu vermeiden und ihr schnell zu entgehen. Eine lebhafte und heftige Gemüthsbewegung, sezt eben so lebhafte und heftige Eindrücke zum voraus, durch welche diese Gemüthsbewegung erregt worden ist; eine Gemüthsbewegung muß nothwendig mit Empfindungen verknüpft seyn, und eine heftige Gemüthsbewegung, mit heftigen Empfindungen. Was sind das nun für Gefühle, die so heftig und lebhaft werden können, daß sie eben solche Gemüthsbewegungen erregen? Sind es angenehme, unangenehme oder gleichgültige? Es ergiebt sich von selbst, daß sie nur von den bei-

den ersten Gattungen seyn können; also bringen nur angenehme oder unangenehme Gefühle heftige Gemüthsbewegungen hervor; diese angenehmen oder unangenehmen Gefühle können nicht anders, als ebenfalls sehr heftig und lebhaft seyn. Was muß nun das für ein heftiges Gefühl seyn, welches die heftige Gemüthsbewegung in uns erregt, die Gefahr sehr dringend und schnell zu fliehen? Ein angenehmes oder unangenehmes? Vermuthlich doch wohl das leztere. Also kann die Gemüthsbewegung, welche nach Herr Baylen, die Menschen lebhaft antreiben soll, der Gefahr schnell zu entgehen, in nichts anders, als einem schmerzhaft leidenschaftlichen Zustande, in einer heftigen unangenehmen Empfindung bestehn; sie müssen diesemnach die Leidenschaft der Furcht fühlen; und in der That, mit der Leidenschaft der Furcht, ist doch nun wohl kein Zustand des Vergnügens, sondern vielmehr einer

des

des Schmerzens verknüpft. Müssen also die auf diese Art beschaffnen Geschöpfe, wie sie hier Herr Bayle beschreibt, nicht eben sowohl dem Zustand des Uebels unterworfen seyn, als wir andre Menschen? Ich möchte wohl wissen, er möchte sich nun drehen und wenden wie er wolle, auf welche Art er mir seine idealische Menschen in irgend einem Verhältniß darzustellen im Stande wäre, ohne daß ich ihm das sie stets begleitende Uebel, nicht sichtbar und deutlich machen könnte? — —

So geht es, wenn man seine Begriffe nicht genug zergliedert, auflöset und auf wirkliche Gegenstände reduzirt, um mit ihnen einen deutlichen Sinn verknüpfen zu können. Und eine gleiche Bewandniß hat es mit einem guten Theil unserer abstrakten erhabnen Philosophie; wenn wir nur die Scheidekunst genug verstehen, so finden wir, sobald wir die Begriffe dieser Philosophie absondern, und in ihre

Ele-

Elemente auflösen, daß das grosse Zusammengesezte, welches uns, da wir's in dunkler Ferne anschauten, so erhaben, schön und wahr schien, oft fast nichts als ein roher Klumpen, ein Chaos von ungebildeten, unrichtigen Begriffen ist, die durch keine Ordnung und Harmonie mit einander verbunden sind. Immer ist es zu verwundern, daß ein so scharfsinniger Geist, als Bayle, in solche Fehler und Irrthümer verfallen konnte, daß man ihm dergleichen Vorwürfe machen muß. Aber wie oft sind nicht scharfsinnige Köpfe eben diesen Fehlern ausgesezt? Leibniz scheint mir daher sehr oft nichts anders, als ein philosophischer Dichter zu seyn; seine Spekulationen werden selten die chymische Feuerprobe halten. — —

Doch ich komme auf das vorhergehende zurück, wo ich zeigte: daß dergleichen vollkommen, ohne Mischung des Uebels glückliche Geschöpfe, sich immer in einerley und sich selbst

glei-

gleichen Zustand befinden, und daher ganz und gar fühllose Wesen seyn müßten. Können aber fühllose Geschöpfe sich wohl ihrer selbst bewußt seyn? Sezt nicht das Selbstbewußtseyn, das Gefühl zum voraus? Jene sogenannte vollkommne Glückseligkeit, würde also das Selbstbewußtseyn ausschliessen. Nemlich: wenn wir uns unserer selbst bewußt seyn sollen, so wird erfodert, daß wir uns in mehrern verschiednen Zuständen befunden haben müssen, so daß wir diese Zustände als von einander unterschieden bemerkt haben. Wir unterscheiden aber einen Zustand von dem andern, wenn wir in dem einen etwas wahrnehmen, welches wir nicht in die Stelle dessen setzen können, das wir in dem andern antreffen; es ist daher nöthig, daß wir diese Zustände und was sich in denselben unterschiedliches befindet, gegen einander halten. Das Selbstbewußtseyn kann also nur alsdann statt finden, wenn veränderte und von einander verschiedne

schiedne Züstände bey uns obwalten, so daß wir dadurch erfahren, wie wir ein und eben dasselbe Individuum noch immer sind, welches wir waren, als wir uns unter dem Verhältniß eines von dem gegenwärtigen unterschiednen Zustandes befanden. — —

Können wir nun ohne Empfindung, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Ueberlegung besitzen? Denn die Vernunft setzt Begriffe zum voraus: Können wir aber Begriffe haben, wenn wir ohne Empfindung sind? Durch die Eindrücke, welche die verschiednen Gegenstände um uns her erregen, werden Empfindungen von ihnen hervorgebracht; und auf diese gründen sich unsre Begriffe von denselben. Von einander verschiedne Gegenstände, erregen von einander verschiedne Eindrücke, diese von einander verschiedne Empfindungen, und durch diese werden wir in von einander verschiedne Zustände versetzt: Die Verschiedenheit unserer

Empfindungen und unsers Zustandes, ist aber mit mehr oder wenigern angenehmen oder unangenehmen Eindrücken für uns verknüpft; und dadurch entsteht eine nothwendige Vermischung des Vergnügens mit dem Schmerz. Allein höchstglückliche Geschöpfe, sollen keinen Unannehmlichkeiten, keinem Schmerz, keinen Uebeln unterworfen seyn; Also können bey denselben keine verschiednen Zustände, keine verschiednen Empfindungen und Eindrücke obwalten; sie können die Gegenstände um sie her, auch nicht in ihrer Verschiedenheit bemerken, sie erkennen, und Begriffe von ihnen erlangen, weil es ihrem sich immer selbst gleich bleiben müssenden Zustand widerspricht, daß sie von demselben durch von einander verschiedne Eindrücke affizirt werden. Das Gedächtniß setzt Wahrnehmung, Erkennung und Begriffe von der Verschiedenheit der Dinge zum voraus: können also wohl solche höchstglückliche Geschöpfe ein Gedächtniß

niß besitzen? Ohne Gedächtniß ist aber keine Vernunft möglich; denn diese äussert sich dadurch: daß sie die ihrem Gedächtniß und ihren Sinnen gegenwärtigen Dinge, mit einander verbindet und vergleichet, um die bey ihnen statt findenden Verhältnisse wahrzunehmen.

Und wenn es überhaupt keine Verschiedenheit der Gegenstände giebt, kann da die Vernunft ihr Werk treiben, welches darin besteht: die verschiednen Dinge mit einander zu vergleichen, die Verhältnisse die sie auf uns haben und in denen sie untereinander selbst stehen, und die daraus fliessenden Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten, Schicklichkeiten und Unschicklichkeiten wahrzunehmen? — Eben diese Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten, diese Schicklichkeiten und Unschicklichkeiten, erregen von einander verschiedne, angenehme oder unangenehme Empfindungen: denn wenn das bey der Aehnlichkeit und Schicklichkeit für uns ver-

knüpfte Gefühl angenehm ist, so kann das bey der Unähnlichkeit und Unschicklichkeit für uns verknüpfte, ohnmöglich eben dasselbe angenehme Gefühl seyn, sondern es muß sich durch seinen Kontrast gegen jenes auszeichnen, und daher mehr unangenehm als angenehm ausfallen: So etwas aber, setzt allemal eine Vermischung des Vergnügens und Schmerzes zum voraus; allein diese soll ja bey höchstglücklichen Geschöpfen nicht statt finden. —

Solche höchstglückliche Geschöpfe, *könnten* nur blos leidende, (aber dieß widerspricht schon dem Zustande ihrer Fühllosigkeit: Denn wie kann ein fühlloses Wesen etwas leiden?) keine thätige, wirkende und handelnde Geschöpfe seyn; denn hiezu müßten sie durch irgend etwas bestimmt werden. Können aber wohl bey höchstglücklichen Geschöpfen, Bestimmungen und Determinationen zum Bestreben und zur Wirksamkeit statt finden? Wenn wir wirksam

sind

sind und uns irgend wozu bestreben, so suchen wir unsern innern oder äussern Zustand, mit einem andern zu verwechseln: Können wir aber zu diesem Entschluß gebracht werden, wenn unser gegenwärtiger Zustand höchstglücklich ist? Ein Gefühl das mich bestimmt meinen Zustand zu verändern, setzt zum voraus: daß ich einen Begrif von einem noch vollkommnern Zustand habe, als mein gegenwärtiger ist: durch eben diesen Begrif erfahre ich, daß mein gegenwärtiger Zustand noch nicht der glücklichste ist; und dadurch wird Mangel und Bedürfniß in mir erregt. Um diesen Mangel zu ersetzen und dieß Bedürfniß zu befriedigen, suche ich meinen gegenwärtigen Zustand mit dem andern zu vertauschen, den ich für glücklicher halte. Das blosse Bedürfniß und der Mangel, kann uns also bewegen durch dieses oder jenes Bestreben unsern Zustand zu verändern.

Setzt aber nicht, Mangel und Bedürfniß unangenehme und schmerzhafte Gefühle zum voraus? Denn wenn sie mit Annehmlichkeit und Vergnügen verknüpft wären, so würden wir dieselben nicht aus uns zu entfernen suchen: Aber mit jedem lebendigen Wesen, vom Seraph an bis zum Erdenwurm, muß der Instinkt unzertrennlich verknüpft seyn: Das Vergnügen zu lieben und nach ihm zu trachten, und den Schmerz zu hassen und ihn zu entfernen. Vollkommen glückliche Geschöpfe, sind *also* der Wirksamkeit und Thätigkeit ganz und gar unfähig, weil nur das Bedürfniß hiezu bestimmen kann, allein dieses nothwendig unangenehme und schmerzhafte Empfindungen zum voraus setzen müßte, welche aber in den Zustand der höchsten Glückseligkeit — nicht koincidiren dürfen.

Und können höchstglückliche Menschen wohl wünschen, ihren Zustand zu verändern? Dieß

schließt

schließt ja einen Widerspruch in sich. Sezt aber nicht auch jeder Wunsch, ein Bedürfniß zum voraus? Nur etwas das wir entbehren, dessen Mangel wir fühlen, können wir wünschen. Allein Bedürfnisse, weil sie Uebel sind, können bey dem Zustand der vollkommensten Glückseligkeit nicht statt finden. Das Wort Wunsch und der Begrif davon, muß also aus der Sprache und der Vernunft höchstglücklicher Geschöpfe gänglich verbannt seyn.

Auf gleiche Weise müssen in ihrer Sprache und ihrer Vernunft, die Worte und Begriffe von Hofnung, Freude, Liebe, Großmuth, Tugend, Gerechtigkeit u. s. w. unbekannt seyn: Denn Hofnung schließt ein vorhergehendes Bedürfniß einer Sache in sich, auf die ich hoffe; bey der Freude findet ein gleiches statt, denn ich kann mich nur über dasjenige freuen, was meinen Zustand glücklicher macht. So auch bey der Liebe: Denn nur das Bedürfniß zwingt

uns jemanden zu lieben, weil wir gewisse Vollkommenheiten in demselben erblicken, deren Genuß wir uns durch unsere Liebe zu ihm, als durch das Mittel, suchen zu verschaffen; ein Wunsch nach Genuß, setzt aber Bedürfniß desselben zum voraus. Wir könnten überhaupt kein Gut und keine Vollkommenheit lieben, wenn dabey kein Verhältniß auf uns statt fände, unsern Zustand dadurch glücklicher zu machen. Warum lieben wir die Schönheit? Weil sie die süssesten Gefühle in uns erweckt. Warum lieben wir die Großmuth? Weil sie eine Eigenschaft ist, die durch ihren Einfluß unsern Zustand glücklicher machen kann. Wenn wir unsern Zustand immer glücklicher wünschen, so treibt uns Bedürfniß dazu; ist aber nicht jedes Bedürfniß mit schmerzhaften Empfindungen verknüpft? — Kann die Großmuth als Sprachzeichen und Begrif, in dem Lande der höchsten Glückseligkeit bekannt seyn? Setzt dieselbe nicht subjektive

und

und objektive Bedürfnisse zum voraus, bey dem der sie ausübt, und bey dem gegen den sie ausgeübt und dessen Bedürfnisse befriedigt werden? — Kann die Tugend im Reich der Glückseligkeit ausgeübt werden? Denn sie wäre ja in demselben eine ganz und gar unnütze Eigenschaft, weil die Tugend in dem Wohlgefallen an der Glückseligkeit anderer Geschöpfe und in dem Bestreben besteht, sie glücklich zu machen und das Uebel von ihnen zu entfernen. Das Wohlgefallen selbst, schließt eine positiv angenehme Empfindung in sich ein; und wenn diese nun erst in mir erregt wird, so setzt dieß zum voraus, daß ich derselben vorhin entbehrte, und sie mir mangelte: Entbehrung und Mangel aber, kann keine angenehme Empfindung seyn *).

*) Aus dieser Ursach kann in dem Lande der höchsten Glückseligkeit auch keine Liebe und Freundschaft existiren; denn die Seligkeiten und Freuden der Liebe und Freundschaft, bestehen in Befriedigungen gewisser zuvorgefühlter heftiger Bedürfnisse.

Das Bestreben und der Wunsch andre glücklich zu machen, setzt zum voraus: daß sie es noch nicht sind, daß sie also der Glückseligkeit entbehren; Nun aber kann bey glücklichen Menschen kein Mangel und keine Entbehrung statt finden: Das ist also in der That ein unnützes Bestreben, jemanden dasjenige geben zu wollen, was er schon wirklich besitzt. Eine gleiche Bewandniß hat es mit der Gerechtigkeit, denn sie besteht nur in einer gewissen Art und Weise, durch welche sich die Tugend äussert u. s. w.

Das Bedürfniß und die Entbehrung sind also der Stof, durch den die Hofnung, Freude, Liebe, Großmuth, Tugend u. s. w. erzeugt werden: Hofnung, Freude, Liebe u. s. w. sind sehr lebhafte und heftige Empfindungen; da sie aus dem Bedürfniß entstehen, so muß dasselbe ebenfalls sehr lebhaft und heftig seyn: sehr lebhafte und heftige Bedürfnisse aber, setzen sehr lebhafte und heftige Empfindungen des Schmer-

zes

zes zum voraus; denn das Bedürfniß ist unzertrennlich mit Schmerz verknüpft: jenes aber ist das Stimulans der Hofnung, der Freude, der Liebe u. s. w. Die lebhaftesten Freuden und Vergnügungen, lassen sich also nicht ohne die Verknüpfung mit den lebhaftesten Schmerzen gedenken. Allein doch soll es nun nach der Meinung derer, die einen ganz andern Plan von einer möglichen Schöpfung sich in ihrem Kopfe gedacht haben, höchst glückliche Geschöpfe geben können, bey denen keine Mischung vom höchsten Uebel und Schmerz statt zu finden brauche. — —

Ich sage: Mischung vom höchsten Uebel und Schmerz; Denn sobald wir zugeben: daß nur wirklich empfindende Wesen, der Glückseligkeit fähig seyn können, und daß es daher verschiedne und mannigfaltige Dinge, und eben so mannigfaltige und verschiedne Eindrücke derselben, folglich auch eben so verschiedne

und mannigfaltige Empfindungen und dadurch verursachte Zustände geben müsse, so setzen wir auf diese Weise das wirkliche Daseyn von Vergnügen und Schmerz, von angenehmen und unangenehmen Empfindungen zum voraus. Denn, wie ich dieß im Vorhergehenden gezeigt', der Unterschied in den Empfindungen, drückt sich nur durch das mehr oder weniger Angenehme oder Unangenehme aus. Mannigfaltige und verschiedne Dinge erregen also mannigfaltige und verschiedne Eindrücke, und diese eben solche Empfindungen; Und da Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, nicht ohne Mischung von Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit kann gedacht werden, so müssen diese Empfindungen, auf eine sehr verschiedene und mannigfaltige Art und Weise, angenehm oder unangenehm seyn. Bey einer Vielheit von Dingen, wo eine grosse Mannigfaltigkeit obwaltet, muß auch eine grosse Verschiedenheit derselben statt finden. Eine Viel-

heit

heit von unter einander verschiednen Dingen, muß auch eine Vielheit von verschiednen Eindrücken hervorbringen; diese so verschiednen Eindrücke aber, erregen nun wieder eben so verschiedne Empfindungen in uns. Die Verschiedenheit der Empfindungen aber, äussert sich durch eine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des Vergnügens oder Schmerzens, mit dem sie verknüpft sind. Da nun diese Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des Vergnügens und Schmerzens, sich nur durch das Grössere und Kleinere, oder durch das Stärkere und Schwächere in denselben äussern kann, so muß es sehr viele lebhafte, starke, mittlere und schwächere Empfindungen des Vergnügens und Schmerzens geben, je nachdem es nemlich eine grosse Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge überhaupt giebt; und diese also sehr viele und mannigfaltige — d. i., sehr viele angenehme und unangenehme — Empfindungen von verschiednen

Graden, in Absicht ihrer Stärke und Schwäche erregen müssen.

Hieraus ergiebt sich: daß wenn in der Schöpfung eine grosse Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge befindlich ist, es in derselben auch eine Vielheit von angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und eine grosse Mannigfaltigkeit in Absicht ihrer Stärke und Schwäche, geben muß. Die Vollkommenheit der Schöpfung kann aber nur in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der hervorgebrachten Dinge bestehen. Also setzt die Vollkommenheit der Schöpfung, eine Vielheit der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und eine grosse Mannigfaltigkeit in Absicht der Art ihrer Stärke und Schwäche zum voraus. — Und eben dieß nun finden wir durch die Erfahrung, in der Schöpfung wirklich bestätigt; denn in derselben giebt es eine unendliche Vielheit von Dingen und durch sie hervorgebrachte unangenehme

und angenehme Empfindungen, und nun wieder auch eine eben so unendliche Mannigfaltigkeit, in Absicht der Art ihrer Stärke und Schwäche. Die Erfahrung welche uns die Natur und das Daseyn der Dinge in der Schöpfung kenntlich macht, stimmt also mit dem Urtheil der unbefangnen Vernunft über dieselben ein. Diese sagt uns, daß es keine andere Schöpfung geben und möglich seyn konnte, als die welche wirklich geworden ist. —

Und warum murren wir denn nun, und machen Foderungen an den Schöpfer, solche Dinge hervorzubringen, die in seiner Macht nicht standen? sie standen aber deswegen nicht in seiner Macht, weil sie unmöglich waren, und ihrem Daseyn und ihrer Wirklichkeit widersprachen. — —

Wenn uns ein Gut zu Theil geworden, so müssen wir von diesem Gut selbst einen Begrif haben; und dadurch erfahren wir erst,

daß

daß wir wirklich ein Gut besitzen: je deutlicher nun unsere Erkenntniß von einem Gut, als Gut ist, je grösser ist der Werth den wir auf ein solches Gut setzen, und um desto lebhafter ist daher auch unsere Freude und die Süssigkeit unsers Genusses an demselben. Ein unwissender Bauer der einen grossen und köstlichen Diamant findet, achtet denselben nicht — und gibt ihn wohl seinen Kindern zum Spielzeug; Ihm ist unbekannt, was für ein Gut er in den Händen hat, und welchen Genuß ihm dasselbe gewähren könnte. Menschen von Geist die viele Begriffe und lebhafte Empfindungen haben, und daher mehr die mannigfaltigen Dinge dieses Lebens — in wie fern sie Vergnügen oder Schmerz enthalten — kennen, verstehen am besten die Güter dieses Lebens nach ihrem Werth zu taxiren; wenn ihnen daher eines von den Gütern dieses Lebens zu Theil wird, so wissen sie welchen Stoff von Glückseligkeit dasselbe für

sie enthält, dies Bewußtseyn reizt und erweitert ihre Genußfähigkeit, so daß sie nun alle die möglichen Arten der Freude und Süssigkeiten in diesem Gut, so viel es davon nur Daseyn für sie enthält, genüssen. Eben daher sind die Unglücklichen am meisten fähig, sich der Güter dieses Lebens zu erfreuen, indem sie, da sie grosse, viele und mannigfaltige Uebel und Schmerzen erfahren, den Werth von jenen desto höher zu schätzen wissen: Der Kontrast von diesen, ist für sie um desto anschauender, lebhafter und eindringender. Jemand der lange im Finstern gesessen, wird wenn er ans Licht kommt, auf eine höchst lebhafte und oft gewaltsame Weise, wegen des zu anschauenden und totalen Kontrasts, von demselben affizirt. Nur Unglückliche die oft die Falschheit und Treulosigkeit der Menschen erfahren, sind die zärtlichsten Freunde; denn nur sie wissen den Werth ihres Freundes und die Seltenheit eines solchen Guts

zu

zu schätzen, so daß sie ihn wie ihren Augapfel bewahren:, und eben daher entstehen so viele Süssigkeiten des Genusses für sie, aus dem, der der Vertraute und Geliebte ihres Herzens geworden ist, für welche Süssigkeiten aber alle diejenigen unempfänglich seyn werden, die die mannigfaltigen Dinge dieses Lebens, nach ihrem wahren Gehalt, in Absicht ihres Werths oder Unwerths, nicht so deutlich kennen gelernt haben, und deren Bedürfnisse nicht so vielfach und lebhaft werden konnten, als die des Unglückli=chen, bey dem sie durch grosse Ermanglungen und Entbehrungen, aufs höchste gereitzt und gespannt wurden. Ich habe Ehemänner, von sonst nicht üblen Charakter gekannt, deren Gattinnen die vorzüglichsten und vortreflichsten Eigenschaften besassen, und die recht ausserordentlich vom Schöpfer dazu gebildet zu seyn schienen, um das eheliche Leben zum Himmel zu machen, allein diese Männer wußten nicht welchen Schatz

sie

sie besaßen; sie hatten keine Begriffe, kein Gefühl, keine Empfänglichkeit und keine Bedürfnisse für die Glückseligkeiten, die ihnen ihre Gattinnen hätte gewähren können: die Saiten ihres Herzens waren nicht dazu gestimmt, um von den ihnen vorschwebenden weiblichen Vollkommenheiten, von den sanften und edlen Tugenden und der holden Liebenswürdigkeit ihrer Gattinnen berührt werden zu können, und davon süß-harmonisch zu erklingen. Ich fand, daß diese Männer nicht unglücklich, aber auch nicht würklich so glücklich waren, als sie es hätten seyn können, wenn sie Genußfähigkeit für die Seligkeiten gehabt, die aus der, die sie wie ein andres gewöhnliches Weib in ihren Armen hielten, sich für sie ausgeströmt haben würden; sie sahen den reinen, klaren, süssen Quell nicht vor sich hin fliessen, und daher hatten sie nicht Sinn und Bewußtseyn genug dazu, um ihn in ihre Nähe zu sich hin zu leiten, um

G stets

stets daraus zu schöpfen und zu geniessen. — Die vortreflichen weiblichen Geschöpfe waren ihren Gatten nur das, was der köstliche Diamant dem unwissenden Knaben: sie ergözten sich an denselben nicht mehr, als dieser an dem Edelgestein, das er für nichts weiter als ein gewöhnliches Spielzeug hält.

Der Herr von Montesquieu hat in seinen Schriften dem menschlichen Geschlecht die größte Wohlthat erzeigt: allein werden dieselben *in* despotischen Staaten, oder in Ländern, wo *Unwissenheit* und Barbarey herrscht, wohl dafür erkannt und gehalten? Wird auch die wohlthätige Kraft aus ihnen gezogen und genossen? —— Die in Montesquieus Schriften liegende Wohlthat, existirt also gar nicht für despotische und barbarische Staaten: sie können dieselbe eben so wenig geniessen, als der Ehemann die Glückseligkeit seines ehelichen Lebens nicht fühlen und geniessen kann, der keinen Begrif, keine Kennt-

niß

niß und Bewustseyn von den vorzüglichen Eigenschaften seiner Gattin hat, als in welcher die Quelle und der Stof dieser Glückseligkeit für ihn enthalten ist. Es ist daher nicht genug, ein Gut im Besitz haben, sondern wir müssen uns dessen auch bewußt seyn; denn ohne dieses kann kein Genuß von jenem statt finden.

Wir wollen nun einmahl setzen: daß es möglich wär, daß jene sogenannten glücklichen fühllosen Geschöpfe, dennoch würklich lebende und dabey auf eine gewisse Art vernünftige Wesen seyn könnten, so würden sie — wenn sie sich auch in dem Besitz aller möglichen Güter und Glückseligkeiten befänden — dennoch nicht glücklich seyn, weil sie des Bewußtseyns von dem würklichen Besitz dieser Güter und Glückseligkeiten beraubt seyn müßten: ohne dieses Bewußtseyn aber können sie dieselben nicht geniessen; denn was nützt dem Bauerjungen der köstliche Diamant? — Schließt nicht der Begrif von

der Nähe, zugleich den Begrif von seinem Gegentheil, von der Ferne, in sich? Drückt er nicht zu gleicher Zeit eine Bejahung und Verneinung aus? Denn Nähe, bedeutet: dasjenige seyn, was nahe ist, und dasjenige nicht seyn, was ferne ist; der Begrif der Nähe also bejahet das seyn der Nähe, und verneinet das Seyn der Ferne. Ein Begrif, der eine Bejahung und Verneinung zugleich in sich enthält, setzt der nicht auch diejenigen Gegenstände zum voraus, von denen er die Bejahung und Verneinung anzeigt? Diese Gegenstände, welche er zum voraus setzt, müssen nun auch nothwendig existiren, weil sonst keine Erkenntniß von denselben möglich seyn könnte; denn keine nicht existirende, sondern würklich da seyende Sache kann nur allein einen Eindruck, folglich auch eine Empfindung und einen Begrif in uns hervorbringen: Nie findet der Begrif von einem Ding statt, von dem wir keinen Eindruck gehabt haben; daß wir nun aber

aber diese beyden Gegenstände, welche der Begrif ausdrückt, würklich kennen müssen, schließt das Wesen des Begrifs an und für sich selbst in sich: denn was heißt Begrif? Es ist der Abriß von dem Eindruck, den ein gewisses Ding in mir hervorgebracht. Wenn also ein Begrif zwey Gegenstände in sich schließt, so schließt er zugleich auch den Begrif von diesen zwey Gegenständen in sich, daß ich daher Abrisse von den Eindrücken dieser Gegenstände in mir haben muß. —

Der Begrif von einer Sache, die ein Gegentheil hat, setzt also allemahl zugleich den Begrif von diesem Gegentheil mit zum voraus. Diesemnach behauptet Bayle (dieser mir sonst immer so grosse Mann) etwas ungereimtes, wenn er dies läugnet, und sagt: man könne einen Begrif von dem Gegentheil haben und dasselbe fühlen, ohne je das andre gefühlt zu haben. *)

*) Laktantius, indem er auf die so berüchtigten Fragen des Epikurs, in Absicht des Ursprungs

Nach dem, was ich eben vorher gesagt, kann ein Gegentheil gar nicht ohne das andre beste- hen;

sprungs des Uebels in der Welt, die so oft, aber mehrentheils so schlecht, beantwortet wurden, antwortet, sagt: „Deus, inquit *Epicurus*, aut vult tollere mala, et non poteſt; aut poteſt, et non vult; aut neque vult, neque poteſt; aut et vult, et poteſt. Si vult et non poteſt, imbecillis eſt; quod in Deum non cadit. Si poteſt et non vult, invidus; quod æque alienum a Deo. Si neque vult neque poteſt, et invidus et imbecillis eſt; *ideoque* neque Deus. Si vult et poteſt, quod *ſolum* Deo convenit, unde ergo *ſunt mala?* aut cur illa non tollit?" — Hierauf Laktantius: Scio pleroſque Philoſophorum, qui providentiam defendunt, hoc argumento perturbari ſolere, et invitos pene adigi, vt Deum nihil curare fateantur, quod maxime quaerit Epicurus. Sed nos ratione perſpecta, formidoloſum hoc argumentum facile diſſolvimus. Deus enim poteſt, quicquid *velit*; et imbecillitas vel invidia, in Deo nulla eſt: poteſt igitur mala tollere, ſed non vult; nec ideo tamen invidus eſt. Idcirco enim non tollit, quia et ſapientiam (ſicut docui) ſimul tribuit, et plus boni, ac jucunditatis in ſapientia, quam in malis moleſtiæ. Sapientia enim facit, vt etiam Deum cognoſcamus, et per eam cognitionem im-

hen; das eine kann nur durch das andre erklärt und gedacht werden: der Begrif des einen

G 4 setzt

immortalitatem assequamur; quod est summum bonum. *Itaque nisi prius malum agnoverimus, nec bonum poterimus agnoscere.* Sed hoc non vidit Epicurus, nec alius quisquam; si tollantur mala, tolli pariter sapientiam, nec vlla in homine remanere vestigia; cuius ratio sustinenda et superanda malorum acerbitate consistit. Itaque propter exiguum compendium sublatorum malorum, maximo et vero et proprio nobis bono caremus. Constat igitur, omnia propter hominem proposita, tam mala, quam etiam bona. *Lactant. de Irâ Dei, Cap. 13.*

In der That, Laktantius ist hier der Wahrheit ziemlich nahe gekommen; mein System stimmt darin ganz mit dem seinigen überein, da er sagt: Itaque nisi prius malum agnoverimus: nec bonum poterimus agnoscere. Sed hoc non vidit Epicurus, und eben dies gilt auf Baylen: — Laktantius hat nur nicht die rechte von den Fragen Epikurs bejaht, indem er sagt: Potest Deus mala tollere sed non vult. Man hat sich immer gescheut, das zu bejahen, da Epikur sagt: Aut Deus neque vult neque potest mala tollere, weil man die Konklusion fürchtete, die Epikur draus zieht, indem er versetzt: Si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est. Hätte man sich einen richti-

setzt den Begrif des andern zum voraus. Denn was heißt Gegentheil? Solls nicht so viel sagen:

Als

richtigen und der Sache angemeßnen Begrif von der Allmacht Gottes gemacht, und die Natur der Dinge besser studirt, so würde man gefunden haben, daß dieser Schluß Epikurs gar nicht statt findet. Denn es ist der Allmacht Gottes gar nicht nachtheilig, daß sie nicht unmögliche Dinge möglich machen kann: ist darum Gott weniger allmächtig, weil er nicht machen kann, daß das Quadrat der Hypothenuse, den Quadraten der beyden Seiten nicht gleich sey; oder weil er nicht machen kann, daß das Dreyeck eine zirkelförmige Figur habe? Eine gleiche Bewandniß hat es mit der Entfernung des Uebels in der Welt, indem dies der Natur der Sache widerspricht, weil die Entfernung des Uebels zugleich die Entfernung des Guten, und das Daseyn des Guten zugleich das Daseyn des Uebels zum voraus sezen muß; denn der Begrif des einen, läßt sich nicht ohne dem des andern denken, daß daher also die Abwesenheit des einen, auch die Abwesenheit des andern zum voraus setzt. Also: Deus neque vult neque potest mala tollere. Kann es mit der Weisheit Gottes übereinstimmen, unmögliche Dinge zu wollen? — Doch ich komme nun auf die Stelle von Baylen, auf die ich mich im Text beziehe, und die er dem Raisonnement des

Laktan-

Als ein Theil, der einem andern Theil entgegengesetzt ist? Drückt dies aber nicht zwey Gegen-

G 5 stände

Laktantius entgegensetzt. Er nennt die Antwort, die Laktantius auf Epikurs Fragen gegeben, pitoyable: Allein bey aller Achtung, die ich für Baylen, als den größten Gelehrten der je in der Welt gelebt, und als einen sehr scharfsinnigen Weltweisen, habe, muß ich gestehen, daß vielmehr seine Antwort gegen Laktantius, als die des Laktantius gegen Epikur, verdient pitoyable genannt zu werden. Doch hier ist die Stelle selbst: La Reponse de Lactance est pitoyable, foible et pleine d'erreurs et même d'heresies. Elle supose, qu'il a falu que Dieu produisit le mal, par ce que autrement il n'auroit pas pu nous communiquer, ni la sagesse, ni la vertu, ni le sentiment du bien — *on peut sentir l'un des contraires sans avoir senti jamais l'autre.* — Il est même vrai qu'en bonne philosophie, il n'est point du tout necessaire, que notre ame ait senti du mal, afin de gouter le bien, ou qu'elle passe successivement du plaisir à la douleur, et de la douleur au plaisir, afin qu'elle puisse discerner, que la douleur est un mal, est que le plaisir est un bien. Nous savons par experience, que notre ame ne peut pas sentir tout à la fois le plaisir et la douleur, il faut donc necessairement que pour la premiere

fois

stände aus? Nehmlich, den Theil, der dem andern entgegen gesetzt ist, und wieder den Theil, dem der andre entgegengesetzt ist. Müssen nun nicht diese beyden Gegenstände zugleich existiren, da das Daseyn des einen, nicht ohne das Daseyn des andern gedacht werden kann, und das Daseyn von beyden unzertrennlich verknüpft ist? Zwey Dinge die nicht von einander getrennt existiren können, können nicht isolirt vor sich existiren. Kann Empfängniß, ohne Zeugung, Geburt ohne Empfängniß bestehn? Schließt das Daseyn des Vaters nicht zugleich das vom Sohn in sich? Kann die Existenz des Sohns isolirt, ohne die Existenz des Vaters — kann Ursach ohne

fois elle ait senti, ou la douleur avant le plaisir, ou le plaisir avant la douleur. Si son premier sentiment a eté celui du plaisir, elle a trouvé que cet état etoit commode, quoi qu'elle ignorat la douleur; et si son premier sentiment a eté celui de la douleur, elle a trouvé que cet état etoit incommode, encore qu'elle ignorat le Plaisir *Bayle Dictionaire Histor. critiq. Art. Pauliciens, Remarq. E.*

ohne Würkung gedacht werden? — Ein Stab hat zwey Enden; das Wesen desselben schließt diese beyden Enden in sich, und kann ohne sie nicht bestehen: wir vermögens nicht, uns einen Stab ohne zwey Enden zu denken: Ein Mensch der von uns weggegangen ist, muß nothwendig zuvor bey uns gewesen seyn; und eben so muß wieder ein andrer, der zu uns gekommen ist, vorher von uns entfernt gewesen seyn: eins von diesen läßt sich nicht ohne das andre denken. Wenn wir uns aber Etwas, ohne das andre mit ihm verknüpft, nicht denken können, so müssen wir nothwendig uns beydes zugleich denken, und folglich sowohl von dem einen als andern einen Begrif haben. Denn was ich mir nicht denken kann, davon kann ich auch keinen Begrif haben. — Angenehm ist das Gegentheil von dem was unangenehm ist: es bejahet das erstere und verneint das letztere; der Begrif des Angenehmen setzt also zwey Gegenstände und die Begriffe von

denselben zum voraus. Der Begrif des Angenehmen ist denn nothwendig mit dem des Unangenehmen verknüpft. Werth drükt den Vorzug einer Sache, vor einer andern Sache aus: um diesen Vorzug zu bestimmen, muß ich jene andere Sache kennen, um sie zu vergleichen, um dadurch den Vorzug der einen vor der andern zu bestimmen; durch diese Bestimmung nun wird der Werth der einen und der Unwerth der andern angegeben. Dieß setzt aber nothwendig die Erkenntniß von beyden Sachen, von der, die den Werth und von der, die den Unwerth hat, zum voraus; denn ohne diese Erkenntniß kann ich ja beyde Sachen nicht mit einander vergleichen, um dadurch den Werth oder Unwerth derselben zu erfahren. Hieraus ergiebt sich, daß wir nie einen Begrif von einem Gegentheil haben können wenn damit nicht zugleich der Begrif desjenigen verknüpft ist, von dem das andre das Gegentheil ist. Herr Bayle behauptet also

was

was ungereimtes, wenn er sagt: On peut sentir l'un des contraires, sans avoir senti jamais l'autre.

Er sagt in der angeführten Stelle weiter: „es schließt gar keine Nothwendigkeit in sich, das Uebel gefühlt zu haben, um das Gute zu empfinden; oder daß wir nach und nach von dem Vergnügen zum Schmerz, und vom Schmerz zum Vergnügen übergehen müßten, damit wir unterscheiden könnten, daß der Schmerz ein Uebel, und daß das Vergnügen ein Gut ist." In welche Widersprüche der scharfsinnige Mann hier verfällt! Wenn wir zwey Dinge von einander, als das Vergnügen und den Schmerz, unterscheiden sollen, so ist es doch wohl unumgänglich nothwendig, daß diese beyden Dinge würklich existiren, und wir Begriffe von denselben haben, denn wie können wir sie sonst vergleichen und unterscheiden? Wenn ich den Araspes und die Panthea vergleichen und von einander unterschei-

den soll, so müssen sie doch wohl beyde existiren, und ich sowohl von dem einem als der andern Begriffe haben: wenn nun aber Panthea nicht existirt, und ich sie dem ohnerachtet von dem Araspes unterscheiden soll, so wird dadurch die widersprechende Unmöglichkeit zum vorausgesetzt, daß eine Sache daseyn und zugleich nicht daseyn könne. Denn Unterscheidung der Panthea vom Araspes, schließt das Daseyn von jener in sich; nun aber soll sie nicht da seyn, und doch unterschieden werden: also muß sie zugleich *da und nicht da seyn*. Und einen *solchen ungereimten* Widerspruch debütirt Hr. Bayle, da er sagt: man könne das Vergnügen vom Schmerz unterscheiden, ohne daß die Existenz des leztern dürfe zum vorausgesetzt werden.

In der von ihm angeführten Stelle heißt es weiter: „Wir können Vergnügen und Schmerz nicht zugleich beysammen fühlen, wir müssen daher nothwendig zuerst entweder Schmerz

vor dem Vergnügen, oder Vergnügen vor dem Schmerz gefühlt haben. War die erstere Empfindung die wir hatten, angenehm, so müssen wir nothwendig in uns wahrgenommen haben, daß der durch dieselbe verursachte Zustand für uns zuträglich und bequem sey, ohneracht wir noch gar keinen Begrif von dem hatten, was Schmerz sey; hingegen wenn diese erstere Empfindung schmerzhaft war, so mußten wir den dadurch verursachten Zustand, als für uns unbequem halten, ohne daß wir schon das Vergnügen hatten kennen gelernt.“ Ich weis sehr wohl, daß Vergnügen und Schmerz zwey von einander ganz verschiedne Empfindungen sind, und wir sie daher nicht zugleich auf einmal fühlen und nicht in eine Vernehmung vereinigt, in uns da seyn können. Aber ist das wohl ein Beweis, durch welchen das Daseyn der einen Sache, ohne welche die andre gar nicht da seyn und begriffen werden kann, ausgeschlossen wird,

weil

weil eine jede derselben eine von einander verschiedne Vernehmung in uns hervorbringt, und die eine mit der andern sich nicht vereinigen läßt, sondern jede apart empfunden werden muß? Ist es ein Beweis, daß, weil nur die eine von den Vernehmungen dieser beyden Sachen zuerst in mir entstehen kann, ich die andre damit verknüpfte, durch welche ich jene erst fassen und begreifen kann, nicht zu haben brauche?

Zeugung und Empfängniß sind zwey ganz verschiedne Dinge, können aber wohl beyde von einander getrennt gedacht werden? Vater und Sohn, sind zwey von einander ganz verschiedne Gegenstände, davon jeder eine ganz verschiedne Vernehmung in uns erregt, davon auch jede apart empfunden werden muß: allein sagt mir: wenn ihr zuerst die Vernehmung von dem Gegenstand gehabt, der den Vater vorstellt, könnt ihr sie wohl fassen, und einen Begrif von dem Gegenstand als Vater haben, wenn

ihr

ihr nicht auch die Vernehmung von dem Gegenstand erhaltet, der den Sohn vorstellt, so daß ihr nun beyde Vernehmungen fühlet, und dadurch beyde Begriffe vom Vater und Sohn zusammen denket damit ihr durch den Begrif des einen, den Begrif von dem andern erlangt.

Setzet den Fall, es käm ein vernünftiges Geschöpf auf die Erde unter die Menschen, welches aber noch gar keinen Begrif von den Verhältnissen hätte, die durch das, was Vater und Sohn ist, bestimmt werden. Nun fügte es sich, daß jenes fremde Wesen den Harmodius sähe, welcher den Aristogiton zum Sohn hätte, und er fragte, wer der Harmodius sey? Wenn man ihn denselben unter verschiednen Verhältnissen beschrieben, so würde unter denselben auch das, daß er Vater sey, vorgekommen seyn. Wenn nun dieser Fremdling euch um die Bedeutung dessen fragte, was Vater bedeute, wie wolltet ihr ihm diß wohl begreiflich machen? Wäre es möglich, ihm das verständlich zu machen, was Vater ist, wenn ihr ihm nicht zugleich erklärtet, was Sohn sey? Müßte er nicht beyde Vernehmungen, die vom Vater seyn, und die vom Sohn seyn, erhalten, um die erstere richtig zu fassen, und daher das Verhältniß zu begreifen, welches das Vater seyn ausdrückt? —

Eine gleiche Bewandtniß hat es mit den Empfindungen und Begriffen von Vergnügen und Schmerz: wir können das eine nicht empfinden, ohne das andre empfunden zu haben. Denn Empfindung überhaupt, drückt einen von dem vorigen verschiedenen Zustand aus: sie setzt also nothwendig zwey verschiedne Zustände zum voraus, einen gegenwärtigen und einen vorhergehenden. Zwar wird nun ein jeder von diesen Zuständen apart empfunden, allein keiner kann doch nicht ohne dem andern empfunden werden; sie sind aufs inniglichste mit einander verknüpft, eben so wie die beyden Vernehmungen von den Verhältnissen, des Vater und Sohn seyn, die beyde zwar von einander verschieden sind, aber doch die eine ohne die andre nicht empfunden und gedacht werden kann.

Herr Bayle sagt: Si son premier sentiment a été celui de la douleur, elle a trouvé que cet état etoit *incommode*, encore qu'elle ignorat le plaisir. Die Seele hätte nach ihm also gefühlt, daß dieser Zustand für sie unbequem, widrig sey: aber ich bitte euch: was will das sagen: widrig, unbequem seyn? Nehmlich, ich finde eine Sache mir unbequem, zuwider: will dieser Ausdruck nicht sagen, daß ich einen andern Zustand kannte, der mir nicht zuwider, sondern

der

der für mich war? folglich daß ich mich dessen bewußt bin, worin das für mich seyn besteht: denn wo könnte ich sonst wissen, daß etwas wider mich wär? Schließt dieser Ausdruck, unbequem und widrig also nicht das Bewußtseyn von einem vorhergehenden andern und bessern, angenehmern Zustand in sich, den man vorhin bequem vor sich befunden? Setzt das Widrige und Unbequeme, nicht den Mangel und die Entfernung des Angenehmen zum voraus? Kann ich aber Mangel leiden an einer Sache und sie entbehren, wenn ich diese Sache selbst mir gar nicht denke, wenn sie gar nicht da ist, und ich daher ohne Bewußtseyn von derselben bin? Und eine gleiche Bewandniß hat es nun mit dem, was angenehm ist u. s. w. Nie kann also ein Gegentheil ohne das andre, dem es entgegengesetzt ist, empfunden werden. — —

Begriffe bestehen in den Abrissen, die wir von den Eindrücken der Dinge erhalten; jene setzen also diese zum voraus. Die Empfindung und der Begrif des Vergnügens setzt die Empfindung und den Begrif des Schmerzens zum voraus: die würkliche Existenz des Vergnügens kann also nicht ohne die würkliche Existenz des Schmerzes bestehen; wir können das Vergnügen nicht fühlen, ohne den Schmerz gefühlt zu haben.

Ich sagte im vorhergehenden: daß, um die Glückseligkeit zu geniessen, es nicht genug sey, dieselbe zu besitzen, sondern wir müßten uns auch ihrer, als Glückseligkeit, bewußt seyn, denn nur dadurch könne uns der Werth derselben anschauend werden, und unsre Freude und unser Genuß daran entstehen. Wir wissen, daß nur alsdenn ein Ding als dieses oder jenes Ding für uns existirt, wenn wir es als dieses oder jenes Ding kennen, und uns desselben nach dieser Weise bewußt sind. Kennen wir also die Glückseligkeit nicht, so daß wir einen Werth auf sie setzen, so existirt diese Glückseligkeit gar nicht für uns, folglich auch kein Genuß derselben. Kann dies aber bey jenen sogenannten *glücklichen* Menschen statt finden, die sich nur immer in ein und eben demselben Zustand befinden sollen? Die Begriffe von Werth und Vorzug, sind das Resultat der Unterscheidung und Vergleichung, die zwischen mehrern und von einander verschiednen Dingen angestellt wurden. Wenn nur aber ein einziges Ding da ist, können wir da dasselbe vergleichen und unterscheiden, und den Begrif von Vorzug und Werth mit demselben verknüpfen? Jene Menschen, wenn sie sich auch im Besitz der höchsten Glückseligkeit befänden, würden also von derselben gar kein Bewußtseyn als Glückseligkeit

haben,

haben, und keinen Werth mit derselben verknüpfen. Dessen ich mich aber nicht bewußt bin, das existirt nicht für mich; was aber nicht existirt, davon kann ich keinen Eindruck haben: wovon ich keinen Eindruck haben kann, das kann ich nicht fühlen; und was ich nicht fühlen kann, das kann ich auch nicht geniessen u. s. w.

Das Vergnügen und der Schmerz, die Wahrheit und der Irrthum, der Verstand und die Unwissenheit, sind also nothwendig verknüpfte Dinge *), die mit einander bey den Geschöpfen dieser Welt statt finden müssen; sie sind eben so nothwendig, als der Körper dem Schatten, und können eben so wenig von einander getrennt werden, als jener von diesem. Ich kann mir keine begränzten und endlichen Geschöpfe denken, ohne diese Mischung von Vergnügen und Schmerz, von

*) Bayle will dies nicht Wort haben: Mr. King dit, que l'erreur et l'ignorance sont des suites naturelles de l'imperfection de l'homme, les quelles on ne doit point, à moins qu'on ne s'engage à soutenir, ou que l'homme pouvoit etre creé parfait, ou qu'il valoit mieux, ne le point créer. — Les Anges, et les saints dans le paradis ne vivent dans l'ignorance et l'erreur. La plus part des Theologiens croient qu' Adam etoit fort docte, qu'il ne se trouvoit pas dans l'erreur. *Repons. aux Quest. d'un Provincial*, *P. 2. Chap. 78.*

Irrthum und Wahrheit, von Verstand und Unwissenheit, in ihnen zum voraus zu setzen. Unsre in Gang gebrachte Abstraktion, unsre überspannte Imagination, beschäftigt uns zwar mit solchen undenkbaren Dingen, und stellt sie uns als möglich vor; allein der Weise, mit reinem gesunden Verstand, der bey jedem Begrif auf den Gegenstand desselben dringt, und der keinem andern das Verstandesrecht verstattet, als der sein würkliches Objekt, von dessen Eindruck er der Abdruck seyn muß, aufzuweisen hat, hütet sich für allen dergleichen Erscheinungen im Verstande, um ihnen nicht als würklichen Dingen nachzuhängen, und sich durch dieselben irre führen zu lassen. Nur der unwissende, unkundige Wandrer geht dem vor ihm aufsteigenden Irrlicht nach, und geräth darüber von dem rechten Pfad ab, den er verfolgen muß. Und so nimmt sich der Weise für diesen Meteoren der Imagination in acht, sie nie für wahre und würkliche Dinge zu halten, und sich von ihnen auf die Strasse hinweisen zu lassen, die er wandeln soll. Er weiß Wahrheit von Erdichtung zu unterscheiden: Wahrheit hat allemal ihren würklichen Gegenstand, die Erdichtung aber keinen; dies ist das Charakteristische, welches beyde von einander unterscheidet. Der Weise aber nimmt keinen

Be-

Begrif als Wahrheit an, der nicht seinen Gegenstand aufzuweisen hat: ein jeder würklicher Gegenstand aber erregt einen würklichen Eindruck, folglich auch einen würklichen Begrif; ein jeder würklicher Begrif muß gedacht werden können: der Weise nimmt also keinen andern Begrif für Wahrheit an, als den er denken — d. i., den er allemal auf den Gegenstand reduziren kann, von dem er als Begrif aufgenommen worden seyn soll; denn nur ein würklicher Gegenstand kann gedacht werden. Wofür hält nun der Weise jene glänzende Erscheinungen im Verstande? Für gegenstandslose Gedanken und Begriffe, d. i., für Erachtungen: er erkennt ihnen gleichen Werth zu mit jenen Erscheinungen von bezauberten Schlössern und Prinzessinnen. Allein der Ritter von der traurigen Gestalt glaubte doch in seiner Dulcinee eine würkliche Prinzessin; aber hält nicht jeder seinen Irthum auch für Wahrheit? Halten nicht die irrenden Ritter unter den Philosophen jeder seine Dulcinee auch für eine würkliche Prinzessin? — Sollte also Wahrheit nur ein relativer Begrif seyn? — Ich denke, nicht . . . .

Doch nun zum Beschluß: Sobald wir bey unsern Begriffen in der hier jetzt abgehandelten Materie, würkliche Dinge verknüpfen, so finden wir, daß sich keine vernünftigen Geschöpfe, mö-

gen's Menschen oder Engel seyn, ohne Vergnügen und Schmerz, und ohne Verstand und Unwissenheit denken lassen; und eben so wenig können wir uns auch, nach dieser Weise, den Zustand, der uns in der Unsterblichkeit bevorsteht, als von diesen genannten Unvollkommenheiten getrennt vorstellen, ob sie gleich daselbst, nach einer andern Art und Weise, als in dem Zustand des diesseitigen Lebens statt finden werden.

Herr Bayle sagt: Daß alle zu machenden Zweifel und Einwürfe der Vernunft aufhören müßten, sobald es bewiesen sey, daß das Uebel ein nothwendiges Ingredienz bey dieser Welt sey: er selbst aber will diese Nothwendigkeit auf keine Weise statt finden lassen. *) Die *Weisen*, denen nur allein ich diese Schrift *widme*, mögen entscheiden, ob ich durch dieselbe etwas zum Beweis dieser Nothwendigkeit beygetragen habe, oder nicht.

*) Il (Mr. King) etablit un principe tout à fait capable de terminer la dispute, prourvu qu'il soit sans remede, savoir que tout ce qui est tiré de la matiere, est necessairement sujet aux douleurs, aux maladies, à la tristesse &c. — Si c'est une necessité il n'y a pas le moindre mot à repliquer; la necessité n'a point de loi; la dialectique la plus subtile, la plus chicaneuse, et la plus pyrrhonienne vit subir ce joug. Le mal est, que notre raison ne decouvre là aucune necessité. *Reponf. aux Quest. d'un Prov. Part. 2. Chap. 76.*

Königsberg 1782.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plessing, Friedrich Victor Leberecht

Versuchter Beweis von der Nothwendigkeit des Uebels und der Schmerzen, bey fühlenden und vernünftigen Geschöpfen

Dessau und Leipzig 1783

Ph.pr. 401#Beibd.2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040394-9
VD18 14539276